الحوار

العدد

148-147

السنة الثالثة عشرة
حزيران - تموز 2015

ندوة (الحوار) الثانية:

- تطبيق الشريعة بين الدولة والأمة..

- العصيان السياسي
نظرة في المفهوم والدلالات

- (كوردستان الكبرى) مجرد يوتوبيا



هدية العدد:
كتاب الحوار

مجلة سياسية ثقافية عامة يصدرها شهرياً مكتب الإعلام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

A political and cultural magazine, issued monthly by Kurdistan Islamic Union

الموقع الإلكتروني: http://alhiwarmagazine.blogspot.com

البريد الإلكتروني: Alhiwar2003@yahoo.com

العنوان: أربيل ـ محلة طيراوه / مقابل نقليات الشمال / قرب المركز الثاني للاتحاد الإسلامي الكوردستاني

محتويات العدد

كلمة العدد

تطبيق الشريعة

✍ الإسلام عقيدة وشريعة، بل إن الشريعة إذا أطلقت شملت العقيدة أيضا، وبذلك فإن الشريعة تعني الدين كله، بما أنها تشمل العقائد والقيم والأخلاق والأحكام التي جاء بها الإسلام، كما قال الإمام (ابن حزم): " الشريعة هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في الديانة".. وعلى هذا الأساس نتساءل: لم برزت المطالبة بـ (تطبيق الشريعة)، في ظل واقع حال المسلمين، وتاريخهم، الذي يشير بلا مواربة إلى أن الشريعة – بهذا المعنى– لم تكن في يوم من الأيام معطلة، حتى نطالب بتطبيقها؟.. فلم يزل المسلمون – كمجتمعات وأفراد – يؤمنون بعقائد الإسلام، ويحملون قيمه، ويتخلقون بأخلاقه، فضلا عن التزامهم وعملهم بأحكامه!!.. وكل ذلك بشكل نسبي بالطبع، إذ إن مسألة التطبيق هي جهد بشري، لا يرقى إلى الكمال، ويظل محكوما بعوامل الزمان والمكان، ومؤطرا بالاجتهاد البشري.. نعم لقد حدث انحراف كبير، على مستوى السلطة والحكم، قل أو كثر، يتجلى أكثر ما يتجلى في بعض الأحكام والحدود، فضلا عن الابتعاد عن قيم الإسلام الكبرى في العدل، والشورى.. فهناك الثلمة الكبرى في جدار الشريعة، إذا جاز القول..

إن الشريعة بمعناها العام، لم تتعطل في يوم من الأيام في عالم المسلمين، حتى نطالب اليوم بتطبيقها.. صحيح أن درجات هذا التطبيق، ومدياته، تفاوتت قوة وضعفا، بين حين وآخر، ولكن الشريعة في مبانيها الكلية، كانت حاضرة على الدوام في حياة المسلمين، وحواضرهم.. ونحن إذ نقول هذا لا نرمي إلى تزكية أنظمة الحكم، أو الدفاع عن (إسلامية) الدول الموجودة اليوم في عالم المسلمين، فتلك مسألة متروكة للشعوب أنفسها، التي تستطيع عن طريق الأساليب (الديمقراطية) دفع هذه الأنظمة، والدول، إلى التعبير عن إرادتها، وتطلعاتها..

في هذا العدد، تنشر (الحوار) ندوتها الثانية، التي أقامتها تحت عنوان (تطبيق الشريعة بين الأمة والدولة)، وفيها يطرح هذا الموضوع بقوة، مبتغين من وراء ذلك فتح باب الحوار حول هذه القضية المحورية في حياة المسلمين، ومجتمعاتهم.. آملين أن يكون هذا الجهد إضافة جدية إلى ميدان لم يزل ينتظر الكثير من البحث والنظر، خاصة أن هناك جهات عديدة ظهرت إلى السطح، هنا وهناك، تدعي (تطبيق الشريعة)!❑

رئيس التحرير

دراسات

أزمة الحضارة المعاصرة وصدام الحضارات



د. مصطفى عطية جمعة
Mostafa_ateia123@yahoo.com

✍ تعود النهضة الأوربية في بداياتها إلى عوامل مادية بحتة، تتصل بعوامل سكانية وطبيعية وجغرافية . فقد ظلت شعوب أوروبا قرونا طويلة لا تتطور إلا بمستوى ضئيل، لأن الطعام والمياه كانا متوافرين، وكانت المشكلة الوحيدة هي البرد القارس، وقد واجهوه بالبيوت والفراء والملابس، وكانوا يشغلون فراغهم بالحرب والتناحر والرقص والغناء، ولم تسرع أوروبا للحضارة إلا خلال القرن العاشر الميلادي، عندما تضاعف سكانها ثلاث مرات عما كانوا عليه في القرن الخامس، فأسرفوا في قطع الشجر لاستعمال أخشابه في بناء البيوت والتدفئة، فقل صيد الحيوان، وشحت الأقوات، فنشط العمل في الزراعة وتربية المواشي، وفي القرن الحادي عشر وصل السكان إلى درجة الانفجار، وضاقت بهم الأرض، فازدادت الهمة للعمل، وزاد طلبهم على المنسوجات، لندرة الجلود، فارتحلوا إلى الشرق لاستيراد الأقمشة، مما أدى لتطور الفن البحري، وتحسن صناعة السلاح، ومن ثم تدخلت الكنيسة لحثهم على غزو أراضي المسلمين، لأن الشائع لديهم أنهم أغنى من أوروبا، فكانت الحروب الصليبية، ومن ثم التعرف على نهضة الشرق، وانطلقت شعلة الحضارة لديهم ([١]). إذاً لم يكن عامل الدين هو السبب الأساس في هذه النهضة، وإنما أسباب دنيوية بحتة، وكانت المؤسسات الدينية لديهم عائقاً في سبيل نهضتهم.

أزمة الحضارة المعاصرة:

ويكاد باحثو علم الحضارات أن يجزموا بدور الدين – إيمانا وعبادة وقيما وخلقا – في الحضارات المختلفة، فهم يرون : "أن الدين هو

الخط الأقوى في قلب الحضارات: ماضيها وحاضرها معًا" (٢) ، "إذ توشك الحضارات كلها أن يغمرها ويكتسحها العنصر الديني.. تستمد منه أقوى مسوغاتها، وحياتها، وكيانها"(٣).

وهذا ما خلت منه الحضارة الغربية المعاصرة، حيث ارتكنت على فصل الدين عن الدولة، أو فصل الكنيسة وكهنوتها عن المجتمع وأحواله وتقدمه، نظرا لتسلط رجال الكنيسة. وربما يكون لديهم بعض الحق فيما فعلوا، في بدايات ما يسمى عصر النهضة، ولكن تحول الفصل بين الدين والدولة إلى فصل بين الدين والمجتمع والناس، ثم تجميد الدين في رحاب الكنائس. وهذا ما حدا بفيلسوف التاريخ (توينبي) إلى القول إن عبادة الإنسان متحققة بشكل أو بآخر في الحضارة الغربية المعاصرة، مثلما كان شائعا في الحضارة الهلينية، حيث يقول: "العقيدة السائدة في واقع الأمر، في العالم الغربي، في الوقت الحاضر – وإن كان لا يعترف بذلك – ، فالغربيون يعدون من المؤمنين المتحمسين، بقوة الإنسان الجماعية، وبخاصة قوته على الطبيعة غير البشرية.،. كما كان الفلاسفة الإنسانيون الغربيون في القرن الخامس عشر من عبدة الإنسان، كلٌ بطريقته الخاصة، وما يميز التجربة الهلينية.. هو أنها كانت أصدق وأصلب عبادة للإنسان سجلها التاريخ حتى يومنا هذا" (٤).



ويصدقه القول (بروديل)، الذي يصرح: "لا بد من الاعتراف بأن الحضارة الغربية، كلما نمت وازدهرت، بدت وكأنها تبتعد عن المفاهيم الدينية، وتقترب أكثر وأكثر من التفكير العقلاني، أي: نوع من التحلل والتحرر من السلوك الديني، حيث لا بد من الاعتراف بتفردها في هذا الاتجاه"(٥).

وتبدو أزمة الحضارة المعاصرة في شيوع (التشكك الأخلاقي) بين صفوة المثقفين، فقد أصبحت غيبيات ما فوق الطبيعة على درجة من الإسقاط والإهدار، أكبر مما كانت في كل تاريخ البشرية. لأن العلماء الآن، رأوا أن الخير والشر، والصواب والخطأ، من مسائل القيمة (النسبية)، وهم يفترضون أن العلم يهتم بالحقائق لا بالقيم (٦)، وتطور الأمر إلى تبني نظرية (تقليد الفردية الاقتصادية)، ومعناها أن

الذي يسير العالم هو اهتمام كل فرد بما يخصه وحده، وأن تفاعل قوى السوق كفيل بتسيير المجتمعات بشكل جيد. وأصبحت هذه النظرية هي المؤثر القوي في الحياة الاجتماعية والثقافية، فقد صارت الثقافة – في الحضارة الغربية – تجارية، بمثل ما هي ثقافة صناعية، وباتت هي السائدة بين الناس بشكلي يقيني، في الوقت الذي يشكك فيه المجتمع في القيم الأخلاقية، ويتعامل معها بنسبية، فكانت المحصلة زيادة أنانية الأفراد، وتشككهم في أي وجهة نظر: دينية أو اجتماعية ، فكل إنسان يحاول أن يجعل حكمه هو في مقام أساسي مجادل ([٧]).

إن هذه النظريات "تكوّن طابورا مخربا، لأن أثرها هو هدم كل قيادة أخلاقية أصيلة..، وإن الفصل بين الحقيقة والقيمة هو الذي يحدد أزمة القرن العشرين..، فلكل ثقافة وجهان، يمكن أن يحددهما لفظ دنيوي وغيبي بوضوح كاف لأغراضنا الحالية، وقد كان هذا واضحا على طول المدى" ([٨]).

وهناك قيمة عكسية تضرب في بنية الحضارة الغربية، وهي قيمة "الإسراف في التنظيم الاجتماعي"، وهي ناتجة عن تعاظم دور المؤسسات في المجتمع الصناعي: في المصانع، الشركات، المنتديات، التجمعات...، وهذا التعاظم له آثار إيجابية بلا شك" تتمثل في تنظيمه للأعمال والاقتصاد وشؤون الناس، ولكنها تفقد الفرد الغربي الشعور بالذاتية، وتضعف لديه القوى العاطفية الخاصة بالاقتناع، والتي تُعرَف عن طريقها القيم الأخلاقية. وظهر، بناء على ذلك، إحساس الناس – في الغرب – أنهم تجمعات وحشود ضخمة مثل الحشرات، كل فرد لا يكترث بمن حوله، وإنما هو يرى نفسه نكرة ضمن الجموع، الزاحفة للعمل صباحا، والعائدة منه مساء. فالتنظيم الحديث له أثر كبير في تلاشي القيم العاطفية، والانكفاء على الذات، والعزلة وسط عالم يموج بالصخب([٩]).

فنحن إزاء قيمتين تضربان في متن الحضارة المعاصرة، وهما: زيادة النزعة الفردية، وعظم النزعة المؤسساتية، وربما يكون ظاهرهما التناقض، ولكن باطنهما التلاقي، لأنهما ناتجان – ببساطة– عن إقصاء الدين وأسباب السمو الروحي، والإمعان في العلمانية أو اللادينية، فأدى ذلك إلى هاتين النتيجتين/ القيمتين. فكل فرد لا يفكر إلا في ذاته، ولا يقيّم الأمور إلا بمنظوره الخاص، ولا يعبأ كثيرا بمن حوله، رغم أنه عضو في تجمعات عمالية، ومؤسسية، كثيرة، بداية من المدرسة، إلى المصنع أو الشركة، إلى النادي والنقابة. لتبقى حقيقة واضحة: عندما يموت الضمير الفردي، والقيم الخلقية، وتذبل العلاقة مع الله تعالى، تموت كل القيم الأخرى.

وقد يستغرب البعض من حال (الغرب)، الذي يتعصب بشكل كبير



للمسيحية – وللفاتيكان دور مهم في صنع القرار السياسي الدولي والمحلي– وهم يضادون الإسلام والقضايا الإسلامية بشكل لافت، ويعملون على التنصير في كافة الدول الإسلامية، مستخدمين أعداد لا حصر لها من المنصّرين، تمولهم مؤسسات ضخمة، ومع ذلك، نجد خواء روحيا، وفسادا قيميا، وهذا عائد إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة (العلمانية). وهي على ضربين: العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة. والأولى تقصي الدين عن الحياة، وتقبله في الحياة الخاصة، بوصفها غذاء روحيا. أما الثانية، فهي تقصي الدين تماما عن الحياة والأحياء وشؤون الناس والقيم، وتجعل عقل الإنسان وذاته هي المصدر الأساسي لكل قيمة، وهي الحكم أيضا على أي قيمة، ولا دور للدين إلا بوصفه تراثا، أو مرجعا معرفيا، قابلا للنقد والنقض والاستفادة والمناقشة. إذ ثمة افتراض أن العقل البشري قادر على رصد الواقع بأسره، والإحاطة به، والتحكم فيه، وهذه هي الرؤية المتمركزة حول الذات، التي تفترض مركزية العقل الإنساني ووعيه، ومن ثم تفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة... لقد حقق العلم الغربي انتصارات رهيبة، بفضل حياديته وموضوعيته العالية، أي بسبب تجاهله الإنسان، وغائياته، وقيمه، ومثالياته، ومطلقاته. وقد طرح العلم نفسه بوصفه القادر على الإتيان بحلول للمشكلات المادية، وغير المادية، وادعى العلم أنه مصدر القيمة، وأنه قادر على تزويد الإنسان بالرؤية السليمة، وأنه سيحقق للإنسان السعادة والخلاص، والتحكم في الطبيعة، وتسخيرها للإنسان، ولن يتحقق هذا إلا إذا قبل الإنسان أن يكون العلم هاديا ومرشدا ودليلا، وسلم له أمره، فأعاد الإنسان صياغة واقعه الإنساني والنفسي، حسب قوانين الطبيعة والمادة، أي تكون مرجعيته هي المادة ([١٠]). وفي جميع الأحوال، فإن الدين غائب عن الحياة العامة، في حقول التربية والفكر والثقافة والفنون، وغيرها.

صدام الحضارات :

أُطلِقَ مصطلح (صدام الحضارات The Clash of Civilizations) في مطلع حقبة التسعينيات (١٩٩٢م) من القرن العشرين، عبر مقال نشره (صموئيل هنتنجتون)، في مجلة الشؤون الخارجية





الأمريكية (Foreign Affairs)، وناقش فيه ظاهرة التصارع الثقافي، والهويات الدينية بين البشر، خاصة مع انتهاء حقبة الحرب الباردة بين القطبين الكبيرين في العالم: الولايات المتحدة الأمريكية، والاتحاد السوفيتي، والتي أسفرت عن انهيار الاتحاد السوفيتي، وتفكك المنظومة الاشتراكية العالمية. ثم توسع في الدراسة لتصبح كتابا، حمل اسم: الصراع بين الحضارات، وإعادة صياغة العالم. وقد رأى المؤلف، وهو باحث في العلوم السياسية، أن السياسة العالمية معرضة لصراع بين الثقافات، وليست على المصالح والنفوذ. وقد عدّ (هنتنجتون) الحضارات: الصينية، اليابانية، الهندية، الإسلامية، الغربية، الأفريقية، وأمريكا اللاتينية، وأن ما يحكم العالم هو الصراع بين هذه الحضارات، أو الثقافات. وقد خص الحضارة الإسلامية بحديث خاص، واعتبر الأصولية الإسلامية هي ميدان المواجهة في العالم، وإن كان قد خلط - بوضوح - بين الأصوليين الإسلاميين، وبين الإسلام، وغفل عن المنجزات الضخمة للحضارة الإسلامية، وأن الإسلام دين العدل والرحمة والسلام. وقد ذكر (هنتنجتون) أن المجتمعات الإسلامية تقع عند خطوط المنازعات الثقافية للعالم، ولهذا بدت سلوكياتها عنيفة. وهو يحرض، في سبيل ذلك، النصارى، وغير المسلمين، إلى خوض حرب دينية. وفي الكتاب إشارات مختلفة عن الحروب الصليبية قديما، والحرب المقدسة الإسلامية (حروب الجهاد)، والدليل على ذلك: محاولة إحياء الإسلام، بوصفة قوة سياسية. كما يشير إلى أن هناك صراعا داخل الحضارة الصينية أيضا، من منطلق الرغبة في الهيمنة، لا المصالح المتبادلة، ولا ميزان القوى، والدليل: صعود النمور الآسيوية، وصعود الصين، كقوة اقتصادية وعسكرية وبشرية عالمية. ويربط المؤلف بين الإسلام والكونفوشيوسية (الصين)، في مضمار النزاع مع الغرب. ويجدر بالذكر أن (هنتنجتون) نفسه، دعا - في نهاية كتابه- إلى التفاهم والتعاون بين كبار السياسيين، والمثقفين، في جميع الحضارات، وتبني ما سماه (الأخلاق الرقيقة)، التي تسمح بالتعايش بين الدول والشعوب، في حين أن (الأخلاق

الغليظة)، المطبقة في العلاقات الدولية، والتي أساسها الهيمنة والتسلط، تؤدي إلى صراعات ثقافية([11]).

وتزامن ذلك مع صدور كتاب (نهاية التاريخ)، لـ(فرانسيس فوكوياما)، الذي تناول الظاهرة من منظور أن التاريخ أثبت انتصار مبادئ القيم الليبرالية، وأن المسألة حسمت لصالح المعسكر الغربي الأمريكي، وأنه لا بد من مواجهة أية ثقافات، أو حضارات، تناوئ القيم الليبرالية، التي أثبت التاريخ انتصارها النهائي([12]).

وقد تحدث الكثير من المفكرين حول هذا الصراع أو الصدام الحضاري، ولكن المهم، في سياقنا، أن طبيعة هذا الصراع، ليس مجرد نزاعات بين حضارات، وإنما هو نزاع بين ثقافات. فالثقافة الغربية باتت متخوفة من الصعود، أو العودة القوية، للثقافات الأخرى، خاصة الثقافة الإسلامية، والثقافة الصينية (الكونفوشيوسية). ويمكن أن تقرأه في سياق إيجاد أعداء جدد، أو أعداء مفترضين، كي يظل الغرب العسكري في مرحلة الاستعداد العسكري ، وتستفيد من ذلك صناعات ضخمة يعمل فيها الملايين، عبر إشعال نزاعات مباشرة بين أمريكا والشعوب الأخرى (الولايات المتحدة الأمريكية والعراق وأفغانستان، وكلتاهما دولتان مسلمتان)، أو حروب بالوكالة عن الغرب وأمريكا، مثل التدخل الأثيوبي في (الصومال)، لتحقيق الهيمنة الأمريكية على القرن الأفريقي.

كما يمكن أن تقرأ ذلك في ضوء تصاعد طروحات (العولمة Globalization)، التي ظهرت في نفس توقيت تصاعد هذه النزعة، ونتجت عن الحالة التي وصل إليها الاقتصاد العالمي، من حيث اتساع الفجوة بين البشر، والدول، اتساعا لا مثيل له: فهناك ٣٥٨ ملياردير في العالم، يمتلكون ثروة تضاهي ما يملكه ملياران ونصف من البشر، أي نصف سكان الأرض. وهناك ٢٠٪ من دول العالم، تستحوذ على ٨٥٪ من الناتج العالمي، وعلى ٨٤٪ من التجارة العالمية، ويمتلك سكانها ٨٥٪ من مجموع مدخرات العالم ([13]). وهناك في الساحة العالمية ٤٠ ألف شركة أممية (متعددة الجنسيات)، مختلفة الأحجام، وهذه انتشرت في بقاع الأرض المختلفة، خاصة الدول النامية، حيث رخص الأيدي العاملة، وتوافر الأراضي بأسعار زهيدة، والإعفاء من الضرائب العالية، والتخفف من الشروط البيئية، وهذا ما يسمى (أممية رأس المال)، التي يمكنها أن تقتلع دولا بأكملها([14]).

ولا شك أن العولمة – وإن كانت ذات بعد اقتصادي واضح – إلا أنها ذات أبعاد سياسية وثقافية عديدة، وقد ارتفعت أصوات دعاتها، متزامنة مع دعوة الصراع الحضاري، ونهاية التاريخ، ومتناغمة معهما أيضا، فما لم

تستطع جيوش الدول العظمى أن تنجزه، يمكن أن يتحقق من خلال الهيمنة الاقتصادية للشركات العالمية، التي تأتي وراءها ثقافة غربية بشكل عام، وأمريكية بشكل خاص، ليكون الصراع الثقافي / الحضاري على أرض الدول النامية، وتكون الغلبة لرأس المال المهيمن، ومعه أدوات دعائية جبارة، ممثلة في الفضائيات،



وشبكة المعلومات الدولية، وغيرها.

إن دعوات الصراع الحضاري تجاهلت الكثير من حقائق التاريخ، ومنطق الحضارات، وبدلا من أن يقوم المثقف بدور سلمي، تكون دعواته محرضة نحو المواجهة. لذا، انطلقت عشرات الطروحات الرافضة لهذا المنطق، والتي تنادي بأهمية التعايش الثقافي، وأنه ينبغي على الحضارات التطلع باحثة عن القيم والمؤسسات والممارسات المشتركة بينهم وبين الآخرين، ومن أجل تعزيز سلوكيات حضارية راقية، ومواجهة تصاعد النزعات الهمجية([١٥]). إن الصراع الثقافي موجود منذ قرون، وقد اتخذ طابع هيمنة ثقافة الأقوى على الأضعف، وهو من حقائق التاريخ، ولكن الجديد أن المناطق الحضارية الكبرى، في عالمنا اليوم، وهي: الكونفوشيوسية، الهندوسية، الإسلام، المسيحية الأورثوذكسية، والمسيحية الغربية، ستصبح محددات للصراعات الثقافية، التي ستعم العالم مستقبلا، بفعل تطور شبكات الاتصالات والمعلومات. وستكون هذه الصراعات في الميدان الاقتصادي، ومن ثم السعي إلى المزيد من مناطق النفوذ السياسي، والهيمنة ([١٦]).

وهنا تكون الإشكالية: في أن يتحول الأمر من صراع ثقافي، إلى صناعة أعداء، أو تخيل وجود أعداء. أي: يتحول من الثقافي إلى

السياسي والعسكري، فهذه مشكلة كبرى، ولن تحل من خلال ما طرحه (هنتنجتون)، من خلال التفاهم بين النخب المثقفة، والسياسيين، فهذا وحده لا يكفي، ولا بد من السعي إلى قيم حضارية مشتركة بين البشر، أساسها التعايش، والحوار، والمثاقفة. وبعبارة أخرى: تبني قيم حضارية جديدة، أكثر فاعلية، بين الشعوب والحضارات والقادة، وفي العلوم السياسية والحضارية، لا أن تقتصر على حوار وتفاهمات بين النخب السياسية، وهي محكومة بالمصالح الآنية، والمنافع المتبادلة□

الهوامش:

١) تاريخ وقواعد الحضارات، فرنادند بروديل، ترجمة: د. حسين شريف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٨.

٢) السابق ، ص٣٦ ، ٣٧ .

٣) السابق ، ص١٩ .

٤) تاريخ الحضارة الأوربية، كلود دلماس، ترجمة: توفيق وهبة، مكتبة الفكر الجامعي، القاهرة، ص٢٩، ٣٠.

٥) تاريخ وقواعد الحضارات، مصدر سابق، ص١٩.

٦) الحضارة الصناعية الحديثة: ما لها وما عليها، س . إيريس، ترجمة: محمد ماهر نور، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٦٦م، ص ٤٣. يجدر بالذكر أن المؤلف يطلق مصطلح (الحياة الدنيوية) بديلا عن (الحياة العلمية التكنولوجية)، ويبرر ذلك بأن معنى دنيوي Secular هو المقابل لمعنى كلمة مقدس Sacred، ويرى أن كلمات: مادية، ميكانيكية، تقابلان: المقدس، مثلما تقابل لفظة (الطبيعي)، في العلوم، ما فوق الطبيعي، وهو الخفي المقدس. انظر: ص٤٢ ، ٤٢ .

٧) المصدر السابق، ص ٤٨– ٥٠. يذكر المؤلف مثلا، يوضح عمق الاتهام لكل من يريد الإصلاح الخلقي للمجتمع الغربي، فيقول: "حك جلد المصلح، يظهر لك الدكتاتور"، في إشارة إلى عمق التشكك الذي ساد الناس إزاء كل مخلص، أو داع للدين، أو للخير، في أغلب الأحوال. ويجدر بالذكر – أيضا – أن الرأي السابق أعلاه ورد وفق النظرية الليبرالية، ولكن إقصاء الدين هي لب النظرية الشيوعية، التي تراجعت كثيرا في العقدين الأخيرين لصالح المنطق الليبرالي.

٨) السابق، ص٥٣ . يضيف المؤلف: إن الشعوب البدائية تعي جيدا الفرق بين أنواع النشاط الدنيوي، وأنواع النشاط الغيبي، في حين لا يعي الإنسان الغربي هذا الأمر البسيط.

٩) انظر: الحضارة الصناعية الحديثة: ما لها وما عليها، م س ، ص١٧٦ – ١٧٩.

١٠) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، د. عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، المجلد الثاني، ص١٠، ١١.

11(The clash of Civilizations and the remarking of world order. by Samuel P. Huntington. National Besteseller. New york 1996

١٢) انظر: نهاية التاريخ، فرانسيس فوكوياما، ترجمة: حسين الشيخ، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٣م.

١٣) فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية، هانس بيتر مارتين، وهارالد شومان، ترجمة: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ص١١ (من تقديم د. رمزي زكي).

١٤) السابق، ص٣١، ٣٢.

١٥) راجع: الصدام داخل الحضارات: التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، ديتر سنغاس، ترجمة: شوقي جلال، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٩م، ص١٤٣، ١٤٤.

١٦) السابق، ص١٦٦، ١٦٧.

مفهوم السلم في الإسلام



د.أياد كامل الزيباري

أستاذ في فاكولتي العلوم الإنسانية /جامعة زاخو

١- السلم في اللغة: السِلمُ : السّلامُ والسّلامَةُ: البراءة، وتسلمَ منه: تبرأ . وقال ابن الأعرابي: السلامة العافية، وقيل: السِلْمُ (بالكسر) السّلامُ(١).

والسِلْمُ: المسالِمُ. تقول: أنا سِلْمٌ لمن سالِمِني. وقوم سِلْمٌ وسَلْمٌ: مُسالِمون، وكذلك امرأة سِلْمٌ وسَلْمٌ، وتسالموا: تصالحوا(٢).

السَّلَم والسِّلْم والسَّلْم، وقد قُرئ على ثلاثة أوجه، والسِّلْم: ضد الحرب، ومنه اشتقاق السَّلامة. والسَّليم: الملدوغ، سُمَّي بذلك تفاؤلاً بالسلامة، في قول بعض أهل اللغة(٣).

السِّلْم: بالكسر والسكون: ضد الحرب، وهو من الألفاظ التي أوائلها مكسورة، وأوائل أضدادها مفتوحة، كالخصب والجَدب، والعِلم والجهل، وأشباه ذلك. وهو أيضاً: الإسلام، وهو التسليم لله بلا منازعة، وهو جعل كل شيء، عيناً وعرضاً، مخلوقاً لله تعالى، واعتقاد أنه تعالى موجود، بلا بداية ولا نهاية، موصوف بالصفات الحسنة. والسِّلم، بمعنى: الصلح، يفتح ويكسر، ويذكر ويؤنث(٤). فـ (السِلْمُ يعني السلام، وقرأ أبو عمرو قوله تعالى: }يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ{(٥) بكسرالسين، وذهب أن معناه: الإسلام. والسِلْمُ: الصلح، والسلم: المسالم، تقول: أنا سلم لمن سالمني. والسَلامُ: السلامة، والسلام: الاستسلام، والسلام: الاسم من التسليم، السلام: اسم من أسماء الله تعالى، والسلامة: البراءة من العيوب(٦).

(السَلام) اسم من (سَلمَ) عليه، و(سَلامٌ) اسم رجل، و(السِلْمُ) بكسر السين وفتحها: الصلح(٧). والسلام هو اسم من أسماء الله الحسنى، وقد ورد في قوله تعالى: {هُوَ اللَّهُ

الّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ} (٨).

وقال ابن منظور: السلام اسم الله تعالى، لسلامته من العيب والنقص والفناء(٩).

٢- السلم في الاصطلاح: ضد الحرب. وهو وضع يسود فيه الأمن والسلام، ويشعر فيه الفرد بالأمان والسكينة والاستقرار، وهو عامل أساسي لتقدم الأمم وازدهارها، وهذا المعنى المتعارف عليه، أي حالة أمة، أو دولة، ليست في حرب، كما أنه يعني العلاقات الودية بين الناس، وانعدام العدوانية، والعنف، داخل المجموعة البشرية، كما يعني الوفاق بين أعضاء مجموعة بشرية متقاربة ومتصلة الروابط (١٠).

وفي القاموس السياسي، السلام هو مصطلح يستخدم في العلاقات الدولية، ليشير إلى انعدام العدوان الدولي، مع وجود روابط للعلاقات القوية، بين مجموعة من الدول، وتصدق كذلك على بعض النظم، التي نجحت في تنظيم العلاقات بين دولتين، أو أكثر، وعملت على استقرارها سياسيا(١١).

وقيل إن السلام يعني السلامة، والسلامة تعني الحماية من جميع الآفات. كما يقال للجنة (دار السلام)، لأنها دار سلامة، وقال تعالى: {لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِندَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (١٢).

والسلام: تحية المسلمين، وهي: (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته)، وجاء في القرآن الكريم:} وَأُدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ{(١٣).

كما ارتبط السلام بالأمن، قال تعالى: {ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ} (١٤)، ودين الإسلام هو دين الأمن والسلام، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ} (١٥).

والسلام الذي جاء به الإسلام، هو سلام عام مع النفس البشرية، أي: سلام مع الذات، ومع الجماعة، والمجتمع، والعالم كله(١٦). والسلام في الإسلام يقوم على العقيدة، وينبثق منها، فهي الأساس الأول في الإسلام.

والسلام بشكل عام يعني: السلامة والرضا والبراءة من العيوب، وجملة ذلك يتضمن أيضاً: الأمان والرضا واستقرار النفس، وهي معان كبيرة وجليلة، يرومها الناس والأجيال، وهم يجهدون جميعاً، لتحقيقها في حياتهم، وفي واقعهم (١٧).

وأما الإسلام، فهو دين الله، الذي ارتضاه للبشر كافة، ومنهجه العادل المتميز، الذي جاء هداية للناس، ليخرجهم من

ظلمات الخوف والقلق والمعاناة، إلى نور الأمان والاستقرار والرضا وكريم العيش. ولا يقال ذلك من باب التعصب للإسلام، ولكنها الحقيقة، وهي حقيقة تنطق بها كلمة الإسلام، بشقيها: العملي والنظري(١٨). والسلم في الإسلام حقيقة لا غبار عليها، وأما ما يروج، من قبل بعض الناس، أن هذا الدين هو دين القتل والإرهاب والخوف، فكلها أكاذيب وأباطيل، لا حقيقة لها أصلاً، وهم لا يعرفون عن الإسلام شيئاً، لأن السلم في الإسلام قائم على الحق والعدل، وهو الأصل في السياسة الشرعية، لأن ذلك يحقق التعايش السلمي بين الشعوب والأمم، مع الحفاظ على استقلالية وكرامة المسلمين، والحيلولة دون تسلط الكافرين على رقابهم ومقدراتهم (١٩).

والسلم العالمي هو المحور الذي تدور عليه شرائع الإسلام وأحكامه، غير أن السلم لا يوجد ولا يتنامى إلا في حصن العدالة، وهذا ما يقرره المنطق، ويجزم به التاريخ، ويعرفه الناس جميعاً. لذا، فقد كان اهتمام الإسلام بالعدل، وترسيخ دعائمه، مساوياً لمدى اهتمامه بالسلم، ومد رواقه. بل كان لا بد له - منهجاً- أن يراعي الأول، ابتغاء وصوله إلى الثاني.

ومن هنا كانت ضرورة الجهاد، وأهميته، لأنه الوسيلة الفاعلة لدفع الظلم، وصد العدوان، وإشاعة السلام، فبين السلم والعدالة تلازم مستمر، في الطرد، والعكس. وكلما امتد سلطان العدل، امتد رواق السلم، وكلما تقلص سلطان العدل، امتد في مكانه ظلم وجور، وتقلص رواق السلم أيضاً، وتفتحت في مكانه ثغرات الهرج والمرج -أي القتل والفتن-(٢٠) .

وأساس علاقة المسلمين في الإسلام مع غيرهم، قائم على التسامح والعدل. وترجع النظرة المتسامحة إلى الأفكار، والحقائق الناصعة، التي غرسها الإسلام في عقول المسلمين، وقلوبهم، وأهمها :.

١- اعتقاد كل مسلم بكرامة الإنسان، أياً كان دينه أو جنسه أو لونه. قال تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا}(٢١). وهذه الكرامة المقررة توجب لكل إنسان حق الاحترام والرعاية.

٢- اعتقاد المسلم أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، الذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار، فيما يفعل ويدع، قال تعالى: {وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا} (٢٢). وقال

تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ} (٢٣).

٣- ليس المسلم مكلفاً بمحاسبة الكافرين على كفرهم، أو معاقبة الضالين على ضلالهم، ولكنه مكلف بالدعوة إلى الله تعالى، بالحكمة والموعظة الحسنة. قال تعالى: {وَإِن جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ، اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} (٢٤). وقال تعالى: {وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (٢٥) ، وحسابهم وجزاؤهم متروك لله تعالى.

٤- إيمان المسلم بأن الله يأمر بالعدل والقسط، ويدعو إلى مكارم الأخلاق، ولو مع المشركين، ويكره الظلم ويعاقب الظالمين، ولو كان الظلم من مسلم لكافر. قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ} (٢٦)، وقال (صلى الله عليه وسلم): (وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حِجَاب)(٢٧)،(٢٨).

والإسلام يمنع الاعتداء، أيا كانت صورته. قال تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} (٢٩)، حتى وإن كان المسلمون أغلبية، لأنه يطلب منهم حينئذ مراعاة غيرهم. قال (صلى الله عليه وسلم): (من آذى ذمياً، فأنا خصمه يوم القيامة)(٣٠) ، وقول عمر بن الخطاب(رضي الله عنه) لعمرو بن العاص - واليه على مصر- عندما ضرب ابن القبطي: (متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)(٣١). وعلى هذا يجب علينا بناء العلاقات مع غير المسلمين على أساس الحقوق والواجبات والأخلاق الرفيعة، ونقرر أن كل أحكام السلم مبنية على إقامة العدالة بين المسلمين، وغيرهم، ومنع الاعتداء والظلم، وحماية حقوق وحريات المسلمين، وغيرهم(٣٢) .

الهوامش:

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص٢٨٩ .

(٢) المصدر نفسه، ج١٢، ص ٢٨٩.

(٣) ابن دريد، جمهرة اللغة، الباب (س ل م) ج١ ، ص ٣٢٦ . www.alwarraq.com

(٤) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، (ت١٠٩٤هـ)، الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)،

تحقيق: د.عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص ٨٠٢.

(٥) سورة البقرة: الآية (٢٠٨).

(٦) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان

ناشـرون، بـيروت، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٥م، بـاب السين، ص ٣٢٦ .
(٧) أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، المصباح المنير، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، باب (س ل م) ج١، ص ١٤٩ .
(٨) سورة الحشر: الآية (٢٣).
(٩) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٢، ص٢٨٩.
(١٠)www.artist-dz.com/montada-f80/topic-t607.htm
(١١) bou45200.maktoobblog.com/1560010
(١٢) سورة الأنعام: الآية (١٢٧).
(١٣) سورة إبراهيم: الآية (٢٣).
(١٤) سورة الحجر: الآية (٤٦).
(١٥) سورة البقرة: الآية (٢٠٨) .
(١٦) ينظر: د. عدنان السيد حسين، العلاقات الدولية بين المسلمين، ص ٤٧- ٤٨ .
(١٧) د. أمير عبد العزيز، نظام الإسلام، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م،ص ٤١ .
(١٨) المصدر نفسه، ص ٤١ .
(١٩) عباس الذهبي، العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية من وجهتي النظر الفقهية والسياسية، من كتاب: الحكومة من وجهة نظر المذاهب الإسلامية، مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر العالمي العاشر للوحدة الإسلامية، ربيع الأول، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م ، ص٣٩٦.
(٢٠) ينظر ، د. محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٢٢٧- ٢٢٨ .
(٢١) سورة الإسراء: الآية (٧٠).
(٢٢) سورة الكهف: الآية (٢٩).
(٢٣) سورة هود: الآية (١١٨) .
(٢٤) سورة الحج: الآية (٦٨-٦٩).
(٢٥) سورة العنكبوت: الآية (٤٦).
(٢٦) سورة المائدة : الآية (٨).
(٢٧) أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ ، ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩م، ج٣، رقم الحديث ٢٠٧١ . وصححه شعيب الأرنؤوطي.
(٢٨) د.يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٢٥هـ - ١٩٩٥م، ص ٥١-٥٢.
(٢٩) سورة البقرة: الآية (١٩٠) .
(٣٠) بدر الدين العيني (٨٥٥هـ)، شرح سنن أبي داود، ج٦،ص ٤٢٠، رقم الحديث ١٧٨٥.
(٣١) د.علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، دار المعرفة، بيروت، ط٧، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ص٣٣٧ .
(٣٢) الأمام محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٢٥هـ - ١٩٩٥م، ص ٩٤ ❐

تصحيح مفاهيم خاطئة حول مسألة جمع القرآن الكريم



سالم بابه شيخ عبد الله

✍ كثير من الناس إذا ما ذكر مسألة جمع القرآن، ذهب به فكره إلى الخليفة الثالث عثمان(رض)، وآخرون يرون غير هذا الرأي، فيذهبون إلى أن جمع القرآن تمّ في زمن خلافة أبي بكر الصديق(رض). والفرق بين الحادثتين - في رأيهم - أن الذي فعله عثمان (رض)، كان جمع الناس على نسخة واحدة، وقراءة واحدة، وأما جمع القرآن، فهو من عمل أبي بكر (رض)، باستشارة عمر (رض).

وهذا الذي قالوه حق. نقصد أن الذي فعله عثمان (رض)، وهو أنّه جمع الناس على نسخة واحدة، موثّقة بإجماع الصحابة، ومن مهبط الوحي، وعاصمة الدولة الإسلامية آنذاك، كذلك جمعهم على قراءة واحدة، لا أنه جمع القرآن بعد أن لم يكن قد جمع، ومن ثمّ تخلّص من جميع النسخ الموجودة في أرجاء الدولة الإسلامية آنذاك، وأمر بإحراقها، لنقصانها من السور والآيات، ولربّما لزيادات، أو لتغيير فيها، أو لأنها كانت نسخاً غير موثقة، حتى لا تختلف الأمة في كتاب ربّها. أمّا مسألة جمع القرآن، وفي أيّ زمن جمع، فهذا ما سنبّينه في حينه.

إنّ كلا القولين: بأن القرآن جمع في عهد الخليفة الأول، أو القول بأن الثالث جمعه، لا يصحان البتة، وفي القولين خطورة كبيرة. وخطورة هذين القولين خفي حتى على كثير من العلماء، وذلك أن القول بأن القرآن جمع في زمن الخلفاء، تعطي إشارة خطيرة إلى أن النبي (صلى الله عليه وسلم)، ترك أمته، والقرآن مفرق في قلوب الرجال وصدورهم، أي: كان بعض السور أو الآيات عند بعضهم دون البعض، مما يعني أن القرآن كان معرضا للنقصان وللزيادة، وقد ينسى هذا، ويموت ذاك. وكذا القول بأن سور وآيات القرآن

بعد النبي (صلى الله عليه وسلم)، كانت متفرقة في قطع جلود وأديم وألواح وأقتاب ولخاف كثيرة، متناثرة في الأرجاء، عند أناس كثيرين، غير معصومين !!.

لا يمكن أن يقبل المؤمن أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يقم بجمع القرآن بنفسه، ولا يقبل بأنه قام أحدٌ من الصحابة، مهما كانت منزلته ـ إذ منزلته لا تبلغ منزلة النبوة والعصمة، مهما كان ــ بعمل كان النبي (صلى الله عليه وسلم) أحرى وأولى أن يقوم به! ومن العجب العجاب أن نرى بعض أهل العلم يذهب إلى أن الصحابة قاموا بجمع القرآن عن طريق الإلهام، ووفاء من الله تعالى بوعده!!.

ثم أنه هناك سؤال يطرح نفسه بقوة، وهو: ماذا كان يصنع كتّاب الوحي ؟!! لماذا اتخذ رسول الله(صلى الله عليه وسلم) عدة من كبار الصحابة، ممن يعرفون الكتابة، كتبة بين يديه، ولديه؟!! أليس هذا القول يعطي إشارة خضراء أيضاً للملحدين، والمشكّكين في القرآن والإسلام، وغيرهم، ليشككوا المسلمين في القرآن، ويدّعوا بأن القرآن غير محفوظ، وأنه تعرض للزيادة والنقصان ؟!!

إن القول بجمع القرآن بعد النبي (صلى الله عليه وسلم)، يلزم منه أن النبي ـ حاشاه ثم حاشاه ـ لم يقم بعمله كنبي!! ولم يقم بالأخذ بالتدابير اللازمة والمطلوبة منه لجمع القرآن وحفظه!! ثم ترك هذا الأمر الخطير في عهدة أصحابه غير المعصومين!!.

إلى متى الجثوّ على الرّكب أمام الروايات دون نقد متونها؟! إلى متى التعويل على روايات مختلفة، مختلقة، متناقضة، متضاربة، مصنوعة، موضوعة؟! والتي ملأت كتب علوم القرآن، والتفاسير، وكتب المصاحف، وتاريخ كتابة القرآن ورسمه، وكتب الناسخ والمنسوخ، والتي غالبها تضر أكثر من أن تنفع !.

لا .. لا نقول بأن نخفي من تراثنا وميراثنا الديني، حتى لا يجده أحد، ولا يتعرّف عليه أحدٌ، كي لا يستخدمه ضدّنا!! أو نخبئ حقائق مرّة من ديننا على النّاس!! فهذا الدين ليس من صنع البشر، حتى ننحى هذا المنحى، ونخاف كل هذا الخوف !! الأمر ليس كذلك أبداً، كل ما في الأمر هو تمحيص الروايات بعضها من بعض، وتحقيقها، ودراستها دراسة تأصيلية علمية موضوعية، من جهة السند والمتن معاً، لأنه هناك روايات كثيرة مختلقة، أدخلت قصدا، أو عن غير قصد، في كتب علماء المسلمين.

ومن هذا المنطلق نسأل: هل الأخذ بكل تلك الروايات كلها معاً – والتي غالبها لا يسمن ولا يغني من جوع – من الحكمة، ومنهج التحقيق العلمي؟! فهي مقبولة، فقط لأن سندها خلا من العلل القادحة في

مصداقيته وصحته؟! وبيّن أن الأخذ بتلك الروايات فيه من الخطورة ما هو واضح وجليّ عند كل من يستوعب الأمر وخطورته.. وفي الأخذ بمجموعها خطورة كثيرة، لعلّ من أخطرها الوقوع في التناقض، واللوازم الباطلة، التي من المحتمل جدا أن تستخدم في نقد القرآن، والقدح فيه، من قبل الملحدين وأعداء الإسلام!!

فلنسأل أنفسنا مرة أخرى: هل تمحيص الروايات والأخبار، ونقد متونها، وموضوعاتها، خاصة الروايات المتعلقة بكتابة القرآن وجمعه،



أصلح؟ أم تكلّف العناء ومشقّة الدفاع عنها، وعن القرآن، في نفس الوقت؟!! ـ وهي بطبيعة حالها تقدح وتطعن في القرآن الكريم والنبي(صلى الله عليه وسلم) والصحابة ـ على أنها روايات صحّ سندها!!

هذا صعب، وغير مجد.. خاصّة عند من يحسن صناعة الترقيع.. وإنما نقول: فلندقق في الروايات، ونمحصها، ونحققها، من جهة المتون، ونأخذ بأحسنها، وأسلمها، وأصحها، وأصلحها، إذا ما وافقت القرآن الكريم، واتفقت مع روايات أخرى صحيحة مقبولة، ثم لا نقبل بالتي تخالف تلك الروايات الصحيحة وتعارضها. وأيضاً نقبل الروايات على أساس موافقتها للواقع، والتاريخ، وللعقل، والمنطق السليم..

دعوتنا هي بأن نكون جريئين في الردّ على تلك الروايات الملفقة المصنوعة، التي دخلت كتب الحديث وغيرها، ونجت حتى من فلترات ونقاط التفتيش عند أهل الحديث، ونفندها من جهة النقد العلمي والتحقيق العلمي الصحيح للمتون. وحتى الفقهاء فإنهم عندما يرون رواية صحيحة، من جهة السند، تخالف الأدلة الشرعية الأخرى، وتخالف الواقع، والعقل، يبذلون قصارى جهدهم في إيجاد معنى ومحمل يتفق مع الأدلة المتعارضة الأخرى. وما يجدونه من تأويل ومسوغات لا يخرج عن كونه دليلا

ظنيا. ولسنا نقول بأن نرفض الروايات دوماً، ولا نبحث عن محمل نحمله عليه عند التعارض، وإنما نقول أن لا يكون هذا هو ديدننا عند وجود الأدلة المتعارضة، فليس من الصواب أن نتعامل مع الأدلة المتعارضة على هذا الأساس دوماً، والإمساك بوسطية القضايا لا يكون صحيحا دوما، بل ربما يصاحبه من اللوازم ما يزيد الطينة بلة. فالطريق الصحيح هو النقد العلمي للمتون، فذلك أصلح، وأنفع، لاعتقادنا، ولتنزيه القرآن عن المطاعن، والذبّ عن الإسلام وشريعته.

لا يصح أن نتصوّر، بل لا يمكن أن نتصوّر بأن النبي (صلى الله عليه وسلم) ترك القرآن ولم يجمعه في حياته! وأنه لم يوص أصحابه حتى.. بجمعه وصيانته وحفظه من بعده، إذ لم يقم هو (صلى الله عليه وسلم) ــ حاشاه ــ بذلك!.

فيا أيها المسلم.. إنّه القرآن!!، وهو ليس ككلّ كتاب. إنّه الرّسول (صلى الله عليه وسلم)!!، وهو ليس ككلّ أحد. وقبلهما إنّه الله سبحانه، وهو ليس كمثله شيء. لا يمكن الإذعان لروايات تمس قدسية هؤلاء بسوء!.

فالقول إذاً بجمع القرآن بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وعلى أيدي أصحابه، وبالشكل المذكور في الروايات، يقدح في نبوته ورسالته وتبليغ الأمانة. وهذا ما تعارضه نصوص من الآيات والأحاديث، سنذكرها فيما بعد، ونشير إلى بعضها الآن، منها قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} الحجر: ٩. وقوله: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ} القيامة: ١٧.

ومن السنة قول النبي (صلى الله عليه وسلم): (أيها الناس قد تركت فيكم ما إذا اعتصمتم به لن تضلوا: كتاب الله)، أخرجه عبد بن حميد، ورواه أيضاً مسلم، بدون ذكر (أيها الناس).

وقوله (صلى الله عليه وسلم): (لا تَكْتُبُوا عني شيئاً سوى الْقُرْآنَ، من كَتَبَ شيئاً سِوَى الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ) رواه الإمام أحمد. وهذا من حرصه (صلى الله عليه وسلم) على كتابة القرآن، وحفظه، حتى لا يخالطه شيء غيره، ولذلك نهاهم من كتابة كلامه لنفس السبب. وهناك أدلة أخرى تثبت أن النبي (صلى الله عليه وسلم) جمع القرآن في حياته كتابةً، وهذا ما سنذكره في أوانه.

فهل من المعقول أن النبي (صلى الله عليه وسلم) ترك القرآن: بعضه مكتوبٌ، وبعضه في صدور الرجال؟ فأين كان كتبة الوحي في كلّ مرّة، عندما نزل شيء من الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ؟! هل هذا يعني أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يكاتبهم في كل ما نزل عليه من الوحي؟! أو أنهم لم يكتبوا له كل ما أنزل عليه من

القــرآن؟! أو أن النبـــي (صـــلى الله عليـــه وسلم)، في بعض الأحيان، لم يجد أحداً يكتب له، فاستعان بذاكرة الأصحاب ؟! حتى إذا ما قتل بعض الصحابة، خافوا فوت القرآن وذهابه، فأخذوا يجمعون ممن كان عنده شيء من القرآن.. آية هنا.. وآية هناك؟! ولا يقبلون من أحد آية إلا بشاهديّ عدل؟!!

ومما يعول عليها كثيرا من الروايات، في هذا الباب، رواية زَيْدَ بن ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيَّ (رض) ـ وكان مِمَّنْ يَكْتُبُ الْوَحْيَ ـ التي جاء فيها: (قال: أَرْسَلَ إليّ أبو بَكْرٍ، مَقْتَلَ أَهْلِ الْيَمَامَةِ، وَعِنْدَهُ عُمَرُ، فقال: أبو بَكْرٍ: إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فقال: إِنَّ الْقَتْلَ قد اسْتَحَرَّ يوم الْيَمَامَةِ بِالنَّاسِ، وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَّاءِ فِي الْمَوَاطِنِ، فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ من الْقُرْآنِ، إلا أَنْ تَجْمَعُوهُ، وَإِنِّي لَأَرَى أَنْ تَجْمَعَ الْقُرْآنَ. قال أبو بَكْرٍ: قلت لِعُمَرَ: كَيْفَ أَفْعَلُ شيئاً لم يَفْعَلْهُ رسول اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) ؟! فقال عُمَرُ: هو والله خَيْرٌ، فلم يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فيه حتى شَرَحَ الله لِذَلِكَ صَدْرِي، وَرَأَيْتُ الذي رَأَى عُمَرُ. قال زَيْدُ بن ثَابِتٍ: وَعُمَرُ عِنْدَهُ جَالِسٌ لَا يَتَكَلَّمُ، فقال أبو بَكْرٍ: إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ، ولا نَتَّهِمُكَ، كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) فَتَتَبَّعْ الْقُرْآنَ، فَاجْمَعْهُ. فَوَاللَّهِ لو كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ من الْجِبَالِ، ما كان أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ من جَمْعِ الْقُرْآنِ. قلت: كَيْفَ تَفْعَلَانِ شيئاً لم يَفْعَلْهُ رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فقال أبو بَكْرٍ: هو والله خَيْرٌ، فلم أَزَلْ أُرَاجِعُهُ، حتى شَرَحَ الله صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ الله له صَدْرَ أبي بَكْرٍ وَعُمَرَ، فَقُمْتُ فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ، أَجْمَعُهُ من الرِّقَاعِ وَالْأَكْتَافِ وَالْعُسُبِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ، حتى وَجَدْتُ من سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ مع خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ لم أَجِدْهُمَا مع أَحَدٍ غَيْرِهِ: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ... التوبة: ١٢٨، إلى آخِرِهِمَا، وَكَانَتْ الصُّحُفُ التي جُمِعَ فيها الْقُرْآنُ عِنْدَ أبي بَكْرٍ حتى تَوَفَّاهُ الله، ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حتى تَوَفَّاهُ الله، ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ) رواه البخاري.

فهذه الرواية كذب وافتراءٌ بلا شكّ، وبهتان عظيم، وفيها اتهام للنبي (صلى الله عليه وسلم) ولأصحابه، وخاصة الخلفاء الراشدون، وكتبة الوحي منهم.

انظر ما في هذه الرواية من الطآمّات: منها قول أبو بكر: (إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فقال: إِنَّ الْقَتْلَ قد اسْتَحَرَّ يوم الْيَمَامَةِ بِالنَّاسِ، وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَّاءِ فِي الْمَوَاطِنِ، فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ من الْقُرْآنِ). هذه العبارة توهم بأن القرآن ذهب قليله!!!.

ويبدو أنه كان هناك سبب دفع عمراً إلى هذا الاقتراح.. وهو ما ذكر صاحب كتاب المصاحف: أنّه ـ أي: عمر ـ سأل عن آية من كتاب الله، فقيل كانت مع فلان، فقتل يوم

اليمامة: فقال: إنا لله، وأمر بجمع القرآن، وكان أول من جمعه في مصحف[1]. وعلامة الوضع في هذه الرواية، وسابقتها، ظاهرة جداً.

وفي عبارة: (وَإِنِّي أَخْشَى أَنْ يَسْتَحِرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَّاءِ فِي الْمَوَاطِنِ، فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِن الْقُرْآنِ)، أيضاً، معنى خطير جدا.. وهو أن لولا قتل القرّاء يوم اليمامة، لطال بالصحابة أيام وسنين على جمع القرآن!! إذ إن النبي (صلى الله عليه وسلم) ـ حاشاه هو وأصحابه ـ كانوا في غفلة، أو تغافل، عن جمع القرآن، إلى حين مجيء (يوم اليمامة)، حيث استفاقوا من غفلتهم، وهبّوا لجمع القرآن! .

ومن الطّامّات، في رواية زيد بن ثابت هذه، ما قال أبو بكر (رض): (وَإِنِّي لَأَرَى أَنْ تَجْمَعَ الْقُرْآنَ)، فهل جمع القرآن يحتاج إلى استحسان برأي، وإلى مشورةٍ؟!! أهذه كانت مكانة القرآن عندهم؟!!.

أما أبو بكر فيذكر سبباً في تخوّفه من جمع القرآن – هذا حسب الرواية طبعاً – متحججا بأنه كيف يفعل شيئا لم يفعله رسول الله (صلى الله عليه وسلم)!! وهذه هي الطآمّة الكبرى في هذه الرواية.. وهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لا هو جمع القرآن في حياته! ولا أوصى بجمعه! فهذا أقرب الناس إليه، وأعرف الناس به، وألزمهم له، وهو من هو، وهو الذي يروون عنه أنه قال: (فإني أخشى أن أترك شيئا من سنته أن أزيغ)، لا يعرف كيف يفعل شيئاً لم يفعله النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولا أمره هو، أو غيره، بفعله!! هل يقبل هذا مسلم غيور على كتاب ربّه؟!.

ومنها قول أبو بكر لِعُمَرَ:(كَيْفَ أَفْعَلُ شيئاً لم يَفْعَلْهُ رسول اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم)؟! فقال عُمَرُ: هو والله خَيْرٌ، فلم يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فيه حتى شَرَحَ الله لِذَلِكَ صَدْرِي، وَرَأَيْتُ الذي رَأَى عُمَرُ). هو والله خير!!.. مجرد الخيرية، وذهاب القرّاء أيضاً، كانتا السببين المقنعين لدى أبو بكر (رض)! فعمر (رض) يعلم، كما يعلم أبو بكر (رض)، أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يجمع القرآن!!، ولا أمر به، ولا أوصى به!!، وأنهما يجمعان القرآن بدافع الخيرية فقط، وهما يعلمان جيداً أنهما يفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله (صلى الله عليه وسلم)!! وحسب الرواية أنهما أول من ابتدعا جمع القرآن.

ومنها قول أبو بكر (رض) لزيد بن ثابت (رض): (إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ، ولا نَتَّهِمُكَ، كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم)، فَتَتَبَّعْ الْقُرْآنَ، فَاجْمَعْهُ،). فأين أبو بكر من كتبة الوحي الآخرين؟! أين أبو بكر من المهاجرين، أمثال: عثمان، وعلي (رضي الله عنهما)، وهذا الأخير جمع القرآن على ترتيب النزول، عقب موت النبي



وزيد بن ثابت. فكل واحد من هؤلاء كتب مصحفه على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)[٣] وهذا يناقض رواية زيد بن ثابت السابقة.

ومن الطامّات في الرواية، قول زيد بن ثابت: (قلت: كَيْفَ تَفْعَلَان شيئاً لم يَفْعَلْهُ رسولُ الله (صلى الله عليه وسلم)؟، فقال أبو بَكْرٍ: هو والله خَيْرٌ، فلم أَزَلْ أُرَاجِعُهُ حتى شَرَحَ الله صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ الله له صَدْرَ أبي بَكْرٍ وَعُمَرَ). فمن المعلوم أن زيد بن ثابت كان ممن يكتب الوحي، وكان ممن جمع المصحف من الصحابة، على ما جاء في أخبار وروايات أخرى تؤكّد ذلك. فإذا كان القرآن قد جمع بهذه الطريقة المذكورة في الرواية، فكيف يسأل هذا السؤال؟! ثم لم احتاج أبا بكر (رض) لموافقته عدة مرّات يراجعه فيها، ألا يهمّه جمع القرآن هو أيضاً؟ ثم في آخر المطاف ينبسط هو أيضاً للفكرة، ويذعن لهذه المهمة الشاقّة، بدافع الخيرية طبعاً! كأن لسان حاله كان يقول، قبل قبوله قول أبي بكر

(صلى الله عليه وسلم)[٢]. ومصحف عليّ هذا، يدلّ دلالة واضحة بأنه (رض) ما جمع القرآن من تلقاء نفسه، وبهذا الترتيب، وإنما أمرٌ أمرَه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) به. ويدلّ أيضاً على معرفة علي (رض) معرفة واسعة بتاريخ النزول، وكان عونه في ذلك الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه، وهذا يعني شدة اعتنائه بالقرآن، وتمسكه بالقرآن، ولزومه للنبي (صلى الله عليه وسلم)، وإلا لما استطاع جمع القرآن حسب النزول؟!.

وهناك روايات تفيد بأن بعض كبار الصحابة أيضاً كتبوا مصاحفهم.. كأبيّ بن كعب، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، ومعاذ بن جبل، وعائشة أم المؤمنين،

وعمر: دعوا القرآن متفرقا، كما تركه النبي (صلى الله عليه وسلم) متفرقا، كيف أنتم تجمعونه ورسول الله (صلى الله عليه وسلم) لم يجمعه؟! فيأتي عمر وأبو بكر بفكرة الخيرية هذه، فيأخذ الصحابة كلّهم بهذه الفكرة، ويوافقون عليها.

ومنها أيضاً قول زيد بن ثابت (رض): (فَقُمْتُ فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ، أَجْمَعُهُ من الرِّقَاعِ، وَالْأَكْتَافِ، وَالْعُسُبِ، وَصُدُور الرِّجَال، حتى وَجَدْتُ من سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ مع خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ، لم أَجِدْهُمَا مع أَحَدٍ غَيْرِهِ: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ...} التوبة: ١٢٨. إلى آخِرِهِمَا). انظر إلى هذا الافتراء البيّن على القرآن، وأصحاب رسول الله، وعلى كتبة الوحي منهم بالذات. كيف يعقل أن النبي (صلى الله عليه وسلم) نزل عليه القرآن، ولم يجد من يكتب الوحي المنزلّ له، عندما نزل عليه (صلى الله عليه وسلم) شيء من القرآن؟! إنما أمكنه كتابة بعض القرآن، وأما البعض الآخر، فلم يتمكن من كتابته، لأنه لم يجد من يكتب له، فقرأه لهم، وتلاه عليهم، فمن ثم حفظه عدة من الأصحاب شفوياً، وبقي في صدورهم، إلى مجيء (يوم اليمامة)؟!

ومن منّا لا يعرف أنّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان لديه صحبة خيار كرام بررة، كانوا يكتبون الوحي له (صلى الله عليه وسلم). لكن القليل منا من يعرفونهم بأسمائهم، وأعدادهم.. فمنهم: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والزبير، وعمرو بن العاص، وأبيّ بن كعب، وعبد الله بن الأرقم، وثابت بن قيس بن شماس، وحنظلة بن الربيع الأسديّ، والمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن رواحة، وخالد بن الوليد، وخالد بن سعيد بن العاص. وقيل: إنه أول من كتب له، ومعاوية بن أبي سفيان، وزيد بن ثابت، وكان ألزمهم لهذا الشأن، وأخصّهم به(٤).

فهؤلاء (رضي الله عنهم)، وغيرهم، كانوا هم من يكتبون الوحي بين يدي الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فهل يعقل مع هذا العدد الكبير من الكتّاب، أن يكون القرآن لم يكتب كلّه، ولم يجمع، إلى حين يوم اليمامة؟!!.

نقل ابن حجر (رحمه الله) عن الخطابي قوله: "يحتمل أن يكون (صلى الله عليه وسلم) إنما لم يجمع القرآن في المصحف، لما كان يترقبه من ورود ناسخ لبعض أحكامه، أو تلاوته، فلما انقضى نزوله بوفاته (صلى الله عليه وسلم)، ألهم الله الخلفاء الراشدين ذلك، وفاء لوعد الصادق بضمان حفظه على هذه الأمة المحمدية، زادها الله شرفا، فكان ابتداء ذلك على يد الصديق، بمشورة عمر"(٥).

قولٌ بهذا الضعف، ليس موضع قناعة عند رجل من عوام المسلمين، فكيف يقتنع به رجل ذو علم وفكر، يجعل علمه وفكره في محاربة الله وكتابه ورسوله؟! ويشكّك المسلمين في قرآنهم، ما أمكنه، كيف يقتنع بأمثال هذه التعليلات والتأويلات الواهية؟!

ثم نرى أن ابن حجر لما ذكر كلام الخطابي هذا، مرّ عليه دون أن يعلّق على كلامه بشيء، ربّما إشارة منه إلى استحسانه عنده، مع أن كلام الخطابي فيه نظر: وهو أنه علل عدم جمع النبي (صلى الله عليه وسلم) للقرآن، لورود الناسخ، أي: نسخ اللفظ، ورفع تلاوة المنسوخ من القرآن، أو حكمه، مع أنّ مسألة النسخ في القرآن موضع خلاف بين العلماء، ولا نريد مناقشة هذا الموضوع هنا. لكن الذي يحيرّ في كلام الخطابي (رحمه الله) هو: لّما أنزل الله كتابه على رسوله (صلى الله عليه وسلم) كاملا، لماذا لم يوح الله سبحانه إلى نبيه بجمع القرآن؟! ولمَ لمْ يلهمه هو؟! هل جمع القرآن لا يتعلق بالنبي (صلى الله عليه وسلم)، ويتعلق بغيره؟! ويلهم أصحابه بدلا منه؟! أنفهم من كلام الخطابي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يُخبَرْ، ولم يعلم، بأن القرآن تم إنهاء نزوله عليه؟! إذاً فلا وحي جديد ينزل عليه، ولا ناسخ، ولا منسوخ! .

ثمّ إن في عبارة الخطابي: "فلما انقضى نزوله بوفاته (صلى الله عليه وسلم)". إشكال آخر، وهو: أنها توهم بأن نزول القرآن كان مستمراً إلى الوفاة، فهل القرآن كان مرتبطاً في النزول بحياة النبي (صلى الله عليه وسلم) ؟ أم بالمقدار الذي يريده الله سبحانه تنزيله على نبيه، وللناس؟!، فلا بد أن تكون هناك فترة، ليست بقليلة، بين انتهاء نزول القرآن، ووفاة النبي (صلى الله عليه وسلم). وفي هذه الفترة قام النبي (صلى الله عليه وسلم) بما كان عليه القيام به: من جمع القرآن، ونصح أصحابه. لذا لم نره (صلى الله عليه وسلم)، لا في خطبته في حجة الوداع، ولا في خطبه، ولا قبل التحاقه بالرفيق الأعلى، ذكر جمع القرآن، ولا أشار إليه، ولو بإشارة بسيطة، ولا أوصى بجمعه!! لأنه (صلى الله عليه وسلم) أدّى ما كان عليه تجاه كتاب ربّه بأحسن ما يكون الأداء، بل جاء عنه (صلى الله عليه وسلم) أنه ترك لهم كتاب الله، لن يضلّوا ما إن تمسكوا به!.

وقد حاول ابن حجر (رحمه الله)، هو وغيره، إزالة الإشكالات في هذا الخبر، وغيره، ومعالجة النصوص الكثيرة المختلفة، المتعارضة، لكننا نرى أن الذي أتوا به من محاولات، لإيجاد حلول وأجوبة، لرد الشكوك والتساؤلات، وحلِّ عقدِ الإشكالات، في تلك الروايات، كلها ضعيفة هينة، لا تصلح



لأن تكون دليلا مقنعاً. مثلا يقول ابن حجر (رحمه الله): "وقد تسوّل لبعض الروافض.. أنه يتوجه الاعتراض على (أبي بكر)، بما فعله من جمع القرآن في المصحف، فقال: كيف جاز أن يفعل شيئاً، لم يفعله الرسول (عليه أفضل الصلاة والسلام)؟. والجواب: أنه لم يفعل ذلك، إلا بطريق الاجتهاد السائغ، الناشئ عن النصح منه لله، ولرسوله، ولكتابه، ولأئمة المسلمين، وعامّتهم. وقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) أذن في كتابة القرآن، ونهى أن يكتب معه غيره، فلم يأمر (أبو بكر) إلا بكتابة ما كان مكتوبا، ولذلك توقف عن كتابة الآية من آخر (سورة براءة)، حتى وجدها مكتوبة، مع أنه كان يستحضرها، هو ومن ذكر معه. وإذا تأمل المنصفُ ما فعله (أبو بكر) من ذلك.. جزم بأنه يعدّ في فضائله، وينوه بعظيم منقبته، لثبوت قوله (صلى الله عليه وسلم): (من سن سنة حسنة، فله أجرها، وأجر من عمل بها)، فما جمع القرآن أحد بعده، إلا وكان له مثل أجره إلى يوم القيامة. وقد كان لأبي بكر من الاعتناء بقراءة القرآن، ما اختار معه أن يردّ على (ابن الدغنة) جواره، ويرضى بجوار الله ورسوله. وقد تقدمت القصة مبسوطة في فضائله. وقد أعلم الله تعالى في القرآن بأنه مجموع في الصحف في قوله: {رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً} البينة: الآية ٢. وكان القرآن مكتوبا في الصحف، لكنها كانت مفرقة، فجمعها (أبو بكر) في مكان واحد، ثم كانت بعده محفوظة إلى أن أمر (عثمان) بالنسخ منها، فنسخ منها عدة مصاحف، وأرسل بها إلى الأمصار" [٦].

كلام (ابن حجر) - رحمه الله- هذا، ليس بجواب للروافض، وتساؤلاتهم، وفي نفس الوقت لا يتفق مع سياق رواية (زيد بن ثابت)، التي رواها (البخاري) بوجه من الوجوه، مع أنّه محاولة جادة لتقويم معنى

الحديث. انظر إلى قوله: "والجواب: أنه لم يفعل ذلك إلا بطريق الاجتهاد السائغ، الناشئ عن النصح منه، لله، ولرسوله، ولكتابة، ولأئمة المسلمين، وعامّتهم". الخطر يكمن هاهنا، وهو أنّ ما فعله أبو بكر(رض)، كان اجتهاداً سائغاً، ناشئاً عن النّصح! هل هذا يعتبر جواباً لمن يسأل عن الرّسول (صلى الله عليه وسلم): لمَ لمْ يجمع القرآن بنفسه؟!!، ولم جمع القرآن، من يعلم أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يجمعه؟!، ثمّ أيّ جواب هذا؟!.. يقول: بأنّ القرآن جمع باجتهاد واحد، أو اثنين، من الصحابة، وأنهما أقنعا الصحابة الآخرين بهذا الاجتهاد؟! فماذا يبقى للقرآن من أهمية، وقدسية، بعد القول بأن القرآن جمع بالاجتهاد؟!.

ربّما يقول قائل: لم تنكرون أن الصحابة اجتهدوا في جمع القرآن؟! فما المشكلة في هذا؟! فنقول له: ما حكم جمع القرآن أساساً؟ هل هو فرض عين، أو فرض كفاية، أو ليس بفرض؟ ثمّ هل كان هذا الاجتهاد من أبي بكر (رض)، كان فرضا وواجبا عليه، أم كان مخولاً بين الاجتهاد وتركه ؟! إن أنتم أجبتم أجبنا!! فأي جواب يأتي به المعترض، يوقعه في معضلة كبيرة، ويجعله بين أمرين، أحلاهما مرّ.

فإن قال: كان فرضا عليه. قيل له: ما هو الدليل على ذلك؟.. ثم، ما هو الدليل على أن جمع القرآن لم يكن فرضاً على النبي (صلى الله عليه وسلم) هو؟ وإن قال: لم يكن فرضاً عليه. قيل له: كيف لا يكون جمع القرآن بين الدفتين فرضاً؟!.

ويقول ابن حجر (رحمه الله تعالى) أيضاً: "وقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) أذن في كتابة القرآن، ونهى أن يكتب معه غيره، فلم يأمر أبو بكر إلا بكتابة ما كان مكتوبا".

فهل هذا الكلام من (ابن حجر)، يتفق مع قول (زيد بن ثابت) (رض): (فَقُمْتُ، فَتَتَبَّعْتُ الْقُرْآنَ، أَجْمَعُهُ مِن الرِّقَاعِ، وَالْأَكْتَافِ، وَالْعُسُبِ، وَصُدُورِ الرِّجَالِ، حتى وَجَدْتُ من سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ مع خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ لم أَجِدْهُمَا مع أَحَدٍ غَيْرِهِ...))!. ثمّ إن معنى: ((حتى وَجَدْتُ من سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ مع خُزَيْمَةَ الْأَنْصَارِيِّ لم أَجِدْهُمَا مع أَحَدٍ غَيْرِهِ))؟! أي: لم أجدهما مكتوبتين حتّى.. ولا يحفظهما شخص غيره! كيف يتفق هذا الكلام مع قول ابن حجر: بأن أبا بكر (رض) لم يأمر بكتابة إلا ما كان مكتوباً ؟!.

إذا كان الأمر كذلك، لم احتاج إلى (زيد بن ثابت) بالذات، دون غيره من الصحابة، أمثال (علي بن أبي طالب)، ويكلّفه بمهمة صعبة للغاية وحده؟! ثمّ ما معنى جمع القرآن في هذه الحالة؟! إذ إن كتابة أي شيء مكتوب سهل جداً، وقول ابن حجر: "فلم يأمر أبو بكر إلا بكتابة ما كان مكتوبا"، يعني بالحرف

الواحد: إعادة نسخ القرآن، لا جمع القرآن الكريم. وهذا ما فعله الصديق بالضبط، وهذا ما حدث في الواقع تماما، أي: نسخ القرآن، وترتيبه في نسخ كثيرة، ثم نشره، وإرساله للآفاق. وهذا ما سنبينه في حينه.

ثم كيف يتفق قول ابن حجر (رحمه الله): "وكان القرآن مكتوبا في الصحف، لكن كانت مفرقة، فجمعها أبو بكر في مكان واحد، ثم كانت بعده محفوظة، إلى أن أمر عثمان بالنسخ منها، فنسخ منها عدة مصاحف، وأرسل بها إلى الأمصار". مع قول زيد بن ثابت: (فَوَاللَّهِ لو كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ من الْجِبَالِ ما كان أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ من جَمْعِ الْقُرْآنِ).

فقوله: "لكن كانت مفرقة، فجمعها أبو بكر في مكان واحد". فإنه لا معنى له، بل فيه نظر وإشكال، وهو: هل كان النبي (صلى الله عليه وسلم)، عندما كتبوا له ما نزل عليه من الوحي، راح وترك القرآن المكتوب مفرقا هنا وهناك؟! ولم يأمرهم بجمع الأجزاء المكتوبة، وضمّ بعضها إلى بعض؟! وأن الذين كتبوا له الوحي، أخذوا ما كتبوه إلى بيوتهم، وحرموا الناس منه، إلى مجيء (يوم اليمامة)؟. ثم هذا القول يعارضه حديث عثمان (رض): (إنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) كَانَ يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ تَنْزِلُ عَلَيْهِ السُّوَرُ ذَوَاتُ العَدَدِ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ، يَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُهُ، فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا»، وَتَنْزِلُ عَلَيْهِ الْآيَةُ، فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا») أخرجه الحاكم (٢٨٧٥). فهذا يعني أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يباشر عليهم بنفسه في جمع جميع أجزاء القرآن، إلى أن تم كتابة القرآن كاملا في حياته المباركة.

ثمّ إذا كان القرآن مكتوباً، فلم يخاف (زيد بن ثابت) كلّ هذا الخوف؟! وينظر إلى هذه المهمة على أنها أثقل من الجبال؟! كان أولى بـ(ابن حجر) -رحمه الله- أن يردّ هذه الرواية، وينتقدها، فحسب.. لا أن يتخبط في الكلام حول المسألة، بما لا يليق بمكانته الرفيعة في العلم، وجلالته، رحمه الله.

هنا أريد أن أذكّر بأمر غايةٍ في الخطورة، وهو أن (ابن حجر) نفسه، وغيره من العلماء، ممن نقل عنهم كلامهم في هذه المسألة، والذين رووا هذا الخبر أيضاً، وغيرهم، لم نرهم ذكروه، ولا أشاروا إليه، لا من قريب، ولا من بعيد، وهو: أن هذه الرواية تقدح في النبي (صلى الله عليه وسلم)، وفي نبوته، وتبليغه الرسالة.. لكن نرى هذا النوع من التنبّه عند (أبي القاسم الكعبي البلخي) حيث يقول: **"وإني لأعجب من أن يقبل المؤمنون قول من زعم أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ترك القرآن، الذي**

هو حجته على أمته، والذي تقوم به دعوته، والفرائض التي جاء بها من عند ربّه، وبه يصحّ دينه، الذي بعثه الله داعياً إليه، مفرقاً في قطع الخرق، ولم يجمعه، ولم يصنه، ولم يحفظه، ولم يحكم الأمر في قراءته، وما يجوز الاختلاف فيها، وما لا يجوز، وفي إعرابه، ومقداره، وتأليف سوره، وآيه، هذا لا يتوهم على رجل من عامة المسلمين، فكيف برسول ربّ العالمين"[٧].

ويقول القاضي عبد الجبار، في نقده لأهل الحديث، حول الموضوع نفسه: "إنهم يروون عن الرسول صلى الله عليه ما يدلّ على ضدّ ما اعتقدوه، من أنه صلى الله عليه، بيّن ما لقارئ القرآن من الثّواب، على سورة سورة، ورووا: أن القرآن كان محفوظا في أيام الرسول صلى الله عليه، لجماعة، وفصلوا بين من كان يحفظه بكماله، وبين من قرأ على الرسول عليه السلام، سبعين سورة، ورووا: ما كان يقرؤه من السور المختلفة في الصلوات، ورووا عن ابن عباس: كنا لا نعلم فاتحة السور، وخاتمتها، إلا بنزول: بسم الله الرحمن الرحيم، ورووا: أنه بعث إلى البلاد من يقرئ الناس القرآن، ويعلّمون الناس السنن، وهذا إلى ما شاكله من رواياتهم الكثيرة، يبيّن أنهم يجهلون ولا يدرون، لأنهم يعتقدون أن القرآن جمع أيام عمر[٨] وعثمان، وأنهما كانا يطلبان الآية والآيتين، حتى اجتهدوا في ضم ذلك"[٩].

نرى أن (القاضي)، من خلال كلامه هذا، يرسم لنا كيف نجمع بين نصوص الروايات، ثم ننظر فيها، ونتحقق منها، وندرس متونها، ونختار منها ما هو أولى بالحق والصواب، وعدم قبول الكلّ. لأن قبول كلّ الروايات، توقع المرء لا محالة في التعارض، وفي حمل نصوصها، ومعانيها، على محامل بعيدة، وغير مقبولة عقلاً.

هذا الحديث، الذي أخرجه البخاري وغيره، لا يخرج من النقد العلمي والتاريخي سليماً، وللأسف الشديد صار العمدة في هذا الباب، ويحتج به من لا علم له بمسألة جمع القرآن، وخطورة الموضوع، ولا دراية له بنقد المتون، ولا بكثير مما روي من الأخبار في هذا الباب.

وكي لا يغلط علينا أحدٌ، ويفهمنا سوء فهم.. نقول: إننا لا نتهم البخاري رحمه الله، وغيره من أهل الحديث، ممن أخرجوا هذه الرواية وغيرها، وليس لنا ذلك، كلا والله، إنما كان شأنهم جمع الرّوايات، فبدا لهم - رحمهم الله- الرواية صحيحةً، فأدرجوها في كتبهم. ونحن نقول: بأن نقد المتون ليس فيه طعنٌ واتهامٌ لهم، وتقليل شأنهم، فهم -رحمهم الله- خدموا الإسلام خدمة جليلة، وقدموا تضحيات كبيرة لأجل هذا الدين،



وحفظوا ثروة عظيمة من سنن المصطفى (صلى الله عليه وسلم) للأمة، فمن الشين والعيب وقلة الاحترام، ونسيان الفضل لأولي الفضل، منا، إذا ما تغاضينا عما قاموا به من حفظ السنن، فجزاهم الله عنا وعن الإسلام والمسلمين كل خير.

وهناك روايات عدة وردت، تدلّ على أن القرآن جمع في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، فهذه الروايات والأخبار يوافقها القرآن، والواقع، والعقل، معاً، جميعاً، في بعض وجوهها. منها ما رواه البخاريّ - رحمه الله- ﴿٣٨١٠﴾ عن قتادة، قال: سألت أنس بن مالك: مَن جمع القرآن على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟ فقال: أربعة، كلّهم من الأنصار: أبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد. قلت: من أبو زيد؟ قال: أحد عمومتي. وهذا الخبر رواه مسلم أيضاً ﴿٦٣٤٠﴾. إلا أن في هذا الخبر نظر، إذ إن هناك أخباراً تدل على أن غير هؤلاء من الصحابة جمعوا القرآن، لكن الخبر يفيد أن القرآن جمع في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) على كل حال!.

وروى البخاري ﴿٥٠٠٣﴾ رواية أخرى، تخالف الرواية السابقة، عن أنس، قال: مات النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يجمع القرآن غير أربعةٍ: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد.

إذا ما لاحظنا، نجد أن هناك إشكالين واضحين في كلتا الروايتين، ففي الرواية الأولى والثانية إشكالٌ كبير وواضح، وهو أنه جاء فيها أن أربعة فقط جمعوا القرآن، لكن كلّهم من الأنصار، فأين المهاجرون، وكاتبو الوحي، وخاصّة الخلفاء الراشدون منهم؟!.

أما الإشكال الثاني: أنه جاء في الرواية الثانية ذكر أبو الدرداء بدل أبيّ بن كعب. فهذا يدل على أن الأخبار في هذه المسألة غير مضبوطة، لأنه لا يعقل أن يكون جمع بهذه القلّة جمعوا القرآن، وخاصة ليس من بينهم كبار وقدامى كتّاب الوحي، وكبار المهاجرين. مع أنه هناك أخبار تخالف الروايتين السابقتين، وتفيد أن بعض الصحابة جمعوا القرآن، منهم: أبو بكر، وعلي بن أبي طالب،

وعبد الله بن عمر، وغيرهم، لذا استنكر جماعة من الأئمة الحصر في الأربعة[١٠].

وهذا الاستنكار، من بعض الأئمة، فيه دلالة واضحة على أنه لا يمكن، ولا يعقل، أن يختص أربعة فقط، من بين جميع الصحابة، بجمع القرآن. وفي هذا الاستنكار دلالة قوية بأن الأخبار خاضعة للنقد، وحتى الرفض أحيانا، وإن جاءت سليمة، غير سقيمة، من ناحية سندها!!.

وقد حاول (الباقلاني) -رحمه الله- دفع الإشكاليات الموجودة في الروايتين، ومضامينهما، وجاء بعدة أوجه، جوابا على ما فيهما من تساؤلات، فبلغت ثمانية أوجه، وفي كل وجه من هذه الأوجه الثمانية نظر. وغاية القول فيها، ما قاله (ابن حجر) -رحمه الله-: "وفي غالب هذه الاحتمالات تكلّف، لا سيما الأخير". وإليكم هذه الأوجه الثمانية نصاً: قال القاضي أبو بكر الباقلاني: الجواب عن حديث أنس من أوجه:

أحدها: أنه لا مفهوم له، فلا يلزم ألا يكون غيرهم جمعه. **الثاني:** المراد لم يجمعه، على جميع الوجوه والقراءات التي نزل بها، إلا أولئك. **الثالث:** لم يجمع ما نسخ منه بعد تلاوته، وما لم ينسخ إلا أولئك. **الرابع:** أن المراد بجمعه تلقيه من فيّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، لا بواسطة، بخلاف غيرهم، فيحتمل أن يكون تلقى بعضه بالواسطة. **الخامس:** أنهم تصدوا لإلقائه، وتعليمه، فاشتهروا به، وخفي حال غيرهم عمن عرف حالهم، فحصر ذلك فيهم، بحسب علمه، وليس الأمر في نفس الأمر كذلك. **السادس:** المراد بالجمع الكتابة، فلا ينفي أن يكون غيرهم جمعه حفظا عن ظهر قلبه، وأما هؤلاء فجمعوه كتابة، وحفظوه عن ظهر قلب. **السابع:** المراد أن أحدا لم يفصح بأنه جمعه، بمعنى أكمل حفظه، في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، إلا أولئك، بخلاف غيرهم، فلم يفصح بذلك، لأن أحدا منهم لم يكمله إلا عند وفاة رسول الله(صلى الله عليه وسلم)، حين نزلت آخر آية. فلعل هذه الآية الأخيرة، وما أشبهها، ما حضرها إلا أولئك الأربعة، ممن جمع جميع القرآن قبلها، وإن كان قد حضرها، من لم يجمع غيرها، الجمع الكثير. **الثامن:** أن المراد بجمعه: السمع والطاعة له، والعمل بموجبه. وقد أخرج (أحمد) في (الزهد)، من طريق أبي الزاهرية، أن رجلا أتى أبا الدرداء، فقال: إن ابني جمع القرآن. فقال: اللهم غفرا، إنما جمع القرآن من سمع له وأطاع[١١].

ولو تتبعنا كل وجه من هذه الوجوه، لاستغرق منا وقتا وصفحات، يكفي هنا أن نطرح سؤالاً واحداً فقط وهو: أين كان (أنس) يعيش؟! أليس كان يعيش في (المدينة)، ويعرف الصحابة، وهم يعرفونه على أشد ما يكون من المعرفة؟ كيف لا يعلم ولا يعرف

من كان يحفظ القرآن الكريم منهم؟! ونكتفي بالرد على هذه الأوجه، بما قال (ابن حجر) عن تلك الوجوه، التي ذكرها (الباقلاني)، بأنّها تكلّف!.

ثم أضاف (ابن حجر) –رحمه الله– احتمالا آخر، وهو: فقال "وقد أومأت قبل هذا إلى احتمال آخر، وهو أن المراد إثبات ذلك للخزرج دون الأوس فقط، فلا ينفي ذلك عن غير القبيلتين من المهاجرين، ومن جاء بعدهم، ويحتمل أن يقال إنما اقتصر عليهم أنس لتعلق غرضه بهم. ولا يُخفى بُعْده"[١٢]. وحَمْل الروايتين على هذا الوجه محتمل، على تقدير إذا كان في روايتي أنس حذفٌ أو نقص..

وأشار إلى هذا الاحتمال أيضاً (القاضي عبد الجبار)، في كلامه على إثبات أن القرآن نقل بالتواتر كتابة، وليس بالحفظ. فقال: "فأما تعلّقهم بأن الذين حفظوا القرآن، على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، أربعة أو خمسة – على ما روي في هذا الباب– فبعيد، لأن الذي روي في ذلك إنما هو: في الأنصار، دون المهاجرين، الذين كانوا يحفظون القرآن، ولأن ذلك إنما أريد به من حفظ القرآن، وانتصب للتعليم، دون من حفظه ولم ينتصب لذلك. يبين ما ذكرناه: أنه لم يذكر في هذا العدد كبار الصحابة، كأبي بكر، وعمر، ولا ذكر أمير المؤمنين عليّ، في ذلك، والعلم حاصل بتقدمهم في حفظ القرآن، ومعرفة أحكامه"[١٣].

ذكر (القاضي) أن رواية أنس في الأنصار، دون المهاجرين، ثمّ أشار إلى أن قلّة – حسب الروايات– كانوا يحفظون كلّ القرآن، كما يقول بذلك العلماء وأهل الحديث، وهذه القلّة لا تبلغ عدد المتواتر، إذاً لا بدّ من أن القرآن نقل بالتواتر، كتابة لا حفظا، هذا معنى كلامه –رحمه الله–.

قال (ابن حجر): "والذي يظهر، من كثير من الأحاديث، أن أبا بكر كان يحفظ القرآن في حياة رسول الله (صلى الله عليه وسلم). فقد تقدم في المبعث أنه بنى مسجدا بفناء داره، فكان يقرأ فيه القرآن، وهو محمول على ما كان نزل منه إذ ذاك، وهذا مما لا يرتاب فيه، مع شدة حرص أبي بكر على تلقي القرآن من النبي (صلى الله عليه وسلم)، وفراغ باله له، وهما بمكة، وكثرة ملازمة كل منهما للآخر، حتى قالت عائشة: –كما تقدم في الهجرة– إنه (صلى الله عليه وسلم) كان يأتيهم بكرة وعشية .... وقد ذكر (أبو عبيد) القرّاءَ من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم)، فعدّ من المهاجرين: الخلفاء الأربعة، وطلحة، وسعدا، وبن مسعود، وحذيفة، وسالما، وأبا هريرة، وعبد الله بن السائب، والعبادلة. ومن النساء: عائشة، وحفصة، وأم سلمة. ولكن بعض

هؤلاء إنما أكمله بعد النبي (صلى الله عليه وسلم)، فلا يرد على الحصر المذكور في حديث أنس. وعدّ (ابن أبي داود) في (كتاب الشريعة) من المهاجرين أيضا: تميم بن أوس الداري، وعقبة بن عامر. ومن الأنصار: عبادة بن الصامت، ومعاذا، الذي يكنى: أبا حليمة، ومجمع بن حارثة، وفضالة بن عبيد، ومسلمة بن مخلد، وغيرهم. وصرّح بأن بعضهم إنما جمعه بعد النبي (صلى الله عليه وسلم). وممن جمعه أيضاً: أبو موسى الأشعري، ذكره (أبو عمرو الداني). وعدّ بعض المتأخرين من القرّاء: عمرو بن العاص، وسعد بن عباد، وأم ورقة. قوله[١٤]:"تابعه الفضل بن موسى عن حسين بن واقد عن ثمامة عن أنس"، هذا التعليق وصله إسحاق بن راهويه في مسنده عن الفضل بن موسى به، ثم أخرجه المصنف من طريق عبد الله بن المثنى، حدثني ثابت البناني وثمامة عن أنس، قال: مات النبي (صلى الله عليه وسلم) ولم يجمع القرآن غير أربعة، فذكر الحديث، فخالف رواية قتادة من وجهين: أحدهما: التصريح بصيغة الحصر في الأربعة. ثانيهما: ذكر أبي الدرداء بدل أبي بن كعب، فأمّا الأول فقد تقدم الجواب عنه من عدة أوجه، وقد استنكره جماعة من الأئمة. قال المازري: لا يلزم من قول أنس: لم يجمعه غيرهم، أن يكون الواقع في نفس الأمر كذلك، لأن التقدير أنه لا يعلم أن سواهم جمعه، وإلا فكيف الإحاطة بذلك، مع كثرة الصحابة، وتفرقهم في البلاد، وهذا لا يتم إلا إن كان لقي كل واحد منهم على انفراده، وأخبره عن نفسه أنه لم يكمل له جمع القرآن في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهذا في غاية البعد في العادة. وإذا كان المرجع إلى ما في علمه، لم يلزم أن يكون الواقع كذلك. قال: وقد تمسك بقول أنس هذا، جماعة من الملاحدة، ولا متمسك لهم فيه، فإنا لا نسلم حمله على ظاهره، سلمناه، ولكن من أين لهم أن الواقع في نفس الأمر كذلك، سلمناه، لكن لا يلزم من كون كل واحد من الجم الغفير لم يحفظه كله، أن لا يكون حفظ مجموعه الجم الغفير، وليس من شرط التواتر أن يحفظ كل فرد جميعه، بل إذا حفظ الكل الكلّ، ولو على التوزيع، كفى[١٥]. واستدل (القرطبي) على ذلك ببعض ما تقدم، من أنه قتل يوم اليمامة سبعون من القرّاء، وقتل في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) ببئر معونة مثل هذا العدد. قال: وإنما خصّ أنس الأربعة بالذكر، لشدة تعلقه بهم دون غيرهم، أو لكونهم كانوا في ذهنه دون غيرهم. وأما الوجه الثاني من المخالفة، فقال الإسماعيلي: هذان الحديثان مختلفان، ولا يجوزان في الصحيح، مع تباينهما، بل الصحيح أحدهما. وجزم البيهقي بأن ذكر أبي الدرداء وهمٌ،

والصّواب: أبي بن كعب. وقال الداودي: لا أرى ذكر أبي الدرداء محفوظاً"[١٦]. انتهى كلامه -رحمه الله-.

لو نظرنا إلى مجموع كلام (ابن حجر)، نجد أنّه في محاولة لا طائل تحتها، لدفع الإشكال بين الروايتين، مع أنه ذكر في الوجه الثاني: أن البعض صرّح بأن الحديثين مختلفان، أو أحدهما غير محفوظ، وما إلى ذلك، فالحديثان إذاً عن الأنصار دون المهاجرين، ولا يفيدان الحصر في هؤلاء الأربعة، وإلا لا يستقيم معناهما، لمخالفتهما الروايات الأخرى، والحقائق والوقائع التاريخية أيضاً، ممّا لا سبيل عندئذ إلى الجمع بينهما، وإتيان الوجوه من الاحتمالات، لتصحيح معنى متنيهما. فتأمل..

ففي قول القاضي (عبد الجبار)، وحتى قول (ابن حجر) أيضا، دلالة واضحة أن كثرةً من الصحابة كتبوا القرآن، وحفظوه، ويدلّ على أن القرآن نقل بالتواتر، كتابةً في السطور، وحفظاً في الصدور، فليس من اللائق، بعد هذا، قبول قول من يقول: إن القرآن جمع بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، بأي شكل كان، وعلى يد أيّ كان.

والذي أراه أن كثرة من الصحابة، من المهاجرين والأنصار، وغيرهم، حفظوا القرآن، وانتصبوا لتعليمه الناس. فهذه قصة (بئر معونة) خير برهان على ذلك. إذ إن النبي (صلى الله عليه وسلم) يرسل لقبيلة واحدة سبعين صحابياً من خير قرّائهم، ويبقى غيرهم بطبيعة الحال في المدينة، ممن هو مثلهم، أو أعلى منهم درجة، في الحفظ، والتعليم، والصحبة أيضاً.

لا جرم أن القرآن الكريم نقل إلينا بالتواتر، عن طريق الكتابة والحفظ معاً، هذا القول يجب أن نقول به. أما ذكر بعض الروايات، التي ورد فيها أن الصحابة جمعوا القرآن، آية أو آيتين، هنا وهناك، تقتضي أن القرآن لم يبلغ إلينا بالتواتر، مما يعني أن القرآن نقل إلينا عن طريق الآحاد، أو بعض القرآن نقل إلينا عن طريق الآحاد، ومن المعلوم أن خبر الآحاد لا يوجب علما، ولا يفيد اليقين، على أصح الأقوال عند المحقّقين والأصوليين.

فمن تلك الروايات، ما روى الإمام أحمد في مسنده، وابن أبي داود في المصاحف، عن عَبَّادِ بنِ عَبدِ اللَّهِ بنِ الزُّبير، قَالَ: أَتَى الْحَارِثُ بْنُ خزيمةَ بِهَاتَيْنِ الآيَتَيْنِ، من آخر سورةِ بَرَاءَةَ: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ...}، إلى قَوْلِهِ: {فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ...}، إلى عُمَرَ، فَقَالَ: وَمَنْ مَعَكَ عَلى هذَا؟ قَالَ: لاَ أَدْرِي وَاللَّهِ، إلاّ أَني أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُمَا مِنْ رَسُول اللَّهِ، وَوَعَيْتُهُمَا وَحَفِظْتُهُمَا، فَقَالَ عُمَرُ: وَأَنَا أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُمَا مِنْ رَسُول اللَّهِ، لَوْ كَانَتْ ثَلاَثَ آيَاتٍ لَجَعَلْتُهَا سُورَةً على

حِدَة، فَانْظُروا سُورَةً مِنَ الْقُـرْآنِ فَأَلْحِقُوهُمَـا فِيهَا، فَأُلْحِقَتَا في آخِرِ بَرَاءَةَ.

هذه الرواية، مع ما فيها من معـان خطـيرة جداً، نرى (ابن حجـر) لم يتعـرض لهـا، ولـو بإشارة بسيطة، بل قال فيها: "وأما قول عمـر (لو كانت ثلاث آيات)، فظاهره أنهم كـانوا يؤلفـون آيـات السـور باجتهـادهم، وسـائر الأخبار تدل علـى أنهـم لم يفعلـوا شـيئاً مـن ذلك إلا بتوقيف"[١٧].

هذه الازدواجية في الكلام، وقع فيها كـثير من العلماء، في كثير من مسائل الدين، وذلك بسـبب الأخـذ بطـرفيّ القضـايا الشـرعية والعقلية، يقبل هذه، ولا يرفض تلك، فيتولد مـن ذلـك رأي معـوّج، وهـذا مـا نـراه هنـا بالذّات.

واضح جدا من كلام (ابن حجـر) -رحمـه الله-، أنه كان يعرف تمـام المعرفـة بـأن هـذا الخبر تعارضـه سـائر الأخبـار، ومـع معرفتـه تلك، لم يقل شيئاً، بل مرّ عليه مرّ الكرام. بل إن كلام (ابن حجر) نفسـه: "فظـاهره أنهـم كانوا يؤلفون آيات السور باجتهـادهم"، فيـه خطورة كبيرة، ويا ليته لم يقلـه -رحمـه الله-. فكلامـه يشـير إلى أن ترتيـب الآيـات كـان باجتهاد الصحابة، مع أنه هنـاك أخبـار تفيـد بأن النبـي (صلى الله عليه وسلم) كـان يـأمر من كـان يكتـب لديـه الـوحي، بـأن يـدرج الـوحي الجديـد في مكـان كـذا وكـذا، وفي سورة كذا وكذا، في موضع كذا وكذا. كان على (ابن حجر)، وغـيره، أن لا يقبلـوا هـذا الخبر، على الأقل لأن سائر الأخبار تعارضـه، لا لأسباب أخـرى غـير هـذا، إذا لم يعجـبهم جميـع تلـك الأسـباب، إذ إن الخـبر يعـارض القرآن والعقل من وجوه عدة، ثمّ نرى منهم كلّ هذه المحاولات والتكلّف ومسـح عـرق الجبين.. والرواية كذب بحـت، ولكـن بسـند صحيح!!.

ثم استمر (ابن حجر) -رحمه الله تعالى- في كلامه على هذه الروايـة، فقـال: " قولـه: (لم أجد مع أحد غيره) أي: مكتوبة، لما تقدّم من أنه كان لا يكتفي بـالحفظ دون الكتابـة. ولا يلزم مـن عـدم وجدانـه إياهـا حينئـذ، أن لا تكون تواترت عند من لم يتلقهـا مـن النبـي (صلى الله عليه وسلم)، وإنما كان زيد يطلب التثبت عمن تلقاها بغير واسـطة، ولعلـهم لمـا وجدها زيد عند أبي خزيمـة تـذكروها، كمـا تـذكرها زيـد. وفائـدة التتبـع المبالغـة في الاستظهار، والوقوف عندما كتب بـين يـدي النبـي (صلى الله عليه وسلم)" [١٨].

هذا الكلام من (ابن حجر) غير مقبول منه، فقوله: "أي: مكتوبـة" لا تتفـق مـع الحـديث بوجه من الوجوه، فكلامه تكلّـف لـيس إلا. وأيضاً أن قول زيد بن ثابت: (لم أجد مع أحد غيره). يقتضي إمّا أنه، حين بحثه عن متفرقات القرآن، لم يصادفه أحد بهاتين الآيتين، فكـان

أبي خزيمة أول شخص يذكرهما له. وإمّا أنه لما أخبره أبي خزيمة، راح يبحث عنهما، لعل واحداً يوافق أبي خزيمة، لكنه لم يجد هاتين الآيتين عند أحد غيره. فلم يجد الآيتين، لا مكتوبتين، ولا محفوظتين، عند أحد غير أبي خزيمة، فضلا عن نفسه. هذا معنى العبارة بالذات، فكيف تتفق هذه العبارة مع تذكّر زيد وعمر و وعثمان وغيرهم لها؟!! ولا ننسى كلام (ابن حجر) الذي قال فيه: **إن أبا بكر لم يأمر إلا بكتابة ما كان مكتوباً** ؟!! أما أبي خزيمة فإنّه قال: ((لاَ أَدْرِي وَاللَّهِ، إلاَّ أَني أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُمَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، وَوَعَيْتُهُمَا، وَحَفِظْتُهُمَا)). هذا نصّ قول أبي خزيمة.. ليس فيه دلالة على أن الآيتين كانتا مكتوبتين!

ثم ما معنى عبارة (ابن حجر) -رحمه الله: "وفائدة التتبع، المبالغة في الاستظهار، والوقوف عندما كتب بين يدي النبي (صلى الله عليه وسلم)". كلا الرجلين يقولان غير ما يقول ابن حجر، فزيد بن ثابت يقول: (لم أجد مع أحد غيره). وأبي خزيمة يقول: ((أَشْهَدُ لَسَمِعْتُهُمَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ، وَوَعَيْتُهُمَا، وَحَفِظْتُهُمَا)). إذا لا زيد بن ثابت وجدها من القرآن المكتوب عنده، ثمّ لم يجدها عند من كانوا يحفظون القرآن من كبار الصّحابة، أمثال أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وغيرهم، إذ خانتهم كلّهم ذاكرتهم، لولا أبا خزيمة، ولا أبو خزيمة قال بأنه كتبها، إذاً ما معنى التتبع والمبالغة هنا؟!!.

أقول وأكرر: ما كان لـ(ابن حجر) أن يتخبط، كل هذا التّخبط، ويتوغلّ في إيراد الأعذار والتأويلات، وإيجاد محامل يحمل عليها هذا الخبر، كان يكفيه ردّ الخبر فقط، لأن فيه طعناً بتواتر القرآن، كتابة وحفظا وتعليماً، وفيه اتهام للصّحابة أنهم نسوا أشياء من القرآن، فكان لهاتين الآيتين أبا خزيمة، فمن كان لغيرهما من السور والآيات، التي نسيت ربّما.. هذا حسب سياق الخبر المذكور، لأنه يوهم بذلك، حتماً، لا محالة؟!.

على المسلمين أن يدركوا خطورة القول بأن القرآن لم ينقل بالتواتر، كتابة وحفظا وتعليما، ربما لا يقول أحد هذا القول بهذه الصراحة، وبهذه العبارة، لكن الأخذ بمجموع تلك الأخبار والروايات كلّها، دون تمحيص، تقتضي هذا المعنى.

فقد أدرك بعض العلماء هذا المعنى، وأحسّ بهذا الخطر .. فهذا هو (الخطابي) -رحمه الله- يقول عن رواية (زيد بن ثابت) فيما نقل عنه (ابن حجر) في فتحه: "هذا مما يخفى معناه، ويوهم أنه كان يكتفي في إثبات الآية بخبر الشخص الواحد، وليس كذلك، فقد اجتمع في هذه الآية زيد بن ثابت وأبو خزيمة وعمر. وحكى ابن التين عن الداودي قال: لم

يتفرد بها أبو خزيمة، بل شاركه زيد بن ثابت، فعلى هذا تثبت برجلين" [١٩].

وهل يكفي الرجلان لعدد المتواتر؟!!!.

قال (ابن حجر) –رحمه الله– عقب هذا: "وكأنه ظن أن قولهم لا يثبت القرآن بخبر الواحد، أي: الشخص الواحد، وليس كما ظن، بل المراد بخبر الواحد، خلاف الخبر المتواتر، فلو بلغت رواة الخبر عددا كثيرا، وفقد شيئاً من شروط المتواتر، لم يخرج عن كونه خبر الواحد. والحق أن المراد بالنفي، نفي وجودها مكتوبة، لا نفي كونها محفوظة. وقد وقع عند بن أبي داود، من رواية يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب: فجاء خزيمة بن ثابت فقال: إني رأيتكم تركتم آيتين، فلم تكتبوهما. قالوا: وما هما؟ قال: تلقيت من رسول الله (صلى الله عليه وسلم): {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ...}إلى آخر السورة. فقال عثمان: وأنا أشهد، فكيف ترى أن تجعلهما؟ قال: اختم بهما آخر ما نزل من القرآن. ومن طريق أبي العالية أنهم لما جمعوا القرآن في خلافه أبي بكر، كان الذي يملي عليهم أبي بن كعب، فلما انتهوا من براءة إلى قوله {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ...} ظنوا أن هذا آخر ما نزل منها، فقال أبي بن كعب: أقرأني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) آيتين بعدهن: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ...}، إلى آخر السورة "[٢٠].

المشكلة دوما، أنه كثيرا ما يستجير الإنسان من الرمضاء بالنار! يقول (ابن حجر) إن الآيتين ما نقلتا إلينا بالتواتر كتابةً، وإنما حفظاً، وأن اثنين أو ثلاثة رجال، وإن لم يبلغوا عدد المتواتر، يكفي، هذا معنى كلامه، ثمّ ينسى أن في الخبر دلالة واضحة على أن الصحابة كلّهم نسوا هاتين الآيتين، ومن ثمّ لم يكتبوهما، ولم يدرجوهما عند كتابة المصحف في المصحف، حتى جاء خزيمة بن ثابت ـ وهنا (أصبح أبي خزيمة) خزيمة بن ثابت ـ وذكّرهم الآيتين، إذاً ما معنى أن القرآن نقل بالتواتر حفظاً، كما يقول ابن حجر –رحمه الله؟!!.

كيف يعقل أن عددا كبيرا من كبار الصحابة كانوا يحفظون الآيتين، ولكنهم كلّهم نسوا هاتين الآيتين دفعة واحدة، بلا استثناء، عند كتابة المصحف، إلا أبا خزيمة، أو خزيمة بن ثابت، لا نعرف أيّ واحد من الاسمين صحيح، ثمّ ندّعي أن الآيتين وصلتا إلينا بالتواتر حفظا!!، أليس في كلام ابن حجر –رحمه الله– قدحا، حتى في عدد المتواتر، وحكمه ؟! إذا كان عدد المتواتر معرّضون للنسيان، فما بالك بعدد الآحاد؟!، فلم كلّ هذا الكلام، الذي لا يسبب إلا وجع الرأس، وما فائدته؟!.

ومما يثير العجبَ أكثر.. أنهم ما عرفوا موضع تلك الآيتين، وتسلسلهما بين آيات سورة براءة، فقالوا برأيهم: اجعلوهما في آخر السورة، ويأتي نفر آخر، وهو أبيّ بن كعب (رض)، فيقول: أقرأني رسول الله (صلى الله عليه وسلم) آيتين بعدهن!!!.

لاشكّ بأن الروايات في هذه المسألة، غير محفوظة، ولا مضبوطة، وبعضها كذبٌ صراح، وربما زيد فيها، ونقص منها، قصداً أو عن غير قصد، واختلط بعضها ببعض، فأنتجت – نتيجة هذا الخلط الشديد- هذا الاضطراب لدى العلماء.

وهناك روايات وأخبار أخرى حول الموضوع، لم نوردها هنا، بل اكتفينا بما ذكرناه فيما مضى، لأننا أردنا التنبيه فقط على خطورة الموضوع، وحاجته إلى التقصي والتحقيق والدراسة الجادة. ولو تتبعنا كل الروايات، أو أكثرها، لخرج بنا من حدود المقالة، إلى تأليف كتاب في الموضوع.

وبعد البحث وإمعان نظر.. تبيّن لي أن الروايات، وأقوال العلماء، تدور على ثلاثة وقائع وحوادث رئيسة، اختلط بعضها ببعض، واختلطت تفاصيلها أيضاً.. أما الوقائع والحوادث، فهي:

الأولى: أن القرآن تمّت كتابته، وجمعه، على عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) بين دفّتين، ونسخ منه نسخاً كثيرة.

الثانية: أن أبا بكر (رض)، في فترة خلافته، مع كثرة من الصّحابة، عملوا على كتابة القرآن، وجمعه، كتابة جديدة، مع ترتيب للسور، باجتهاد منهم جميعاً، لأن ترتيب السور كان موضع الخلاف بين الأصحاب، لا جمع القرآن بعد أن لم يكن، كما يفهمه البعض، وزادوا نسخ القرآن، ونشروها في البلاد والأرجاء.

الثالثة: أن عثمان (رض) جمع الناس على نسخة موثّقة من دار النبوة، ومهبط الوحي، ومجتمع الصحابة، وبإجماع من الصحابة (رضي الله عنهم)، حتى لا يختلف الناس فيما بينهم على كتاب ربهم، وأرسلها إلى البلاد، ليجمع الناس على نسخة واحدة، وقراءة واحدة.

وإليك بيان ذلك، واحداً واحداً:

لاشك بأن القرآن تمّ جمعه بين دفّتين، في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، هذا هو الصّواب الذي يجب أن نقول به، لأن كثيرا من الأدلة تثبت ذلك، فمنها قول الله تعالى: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ* فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} القيامة: ١٧ – ١٩. وقوله تعالى: {وَالطُّورِ* وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ* فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ} الطور: ١ – ٣. أي: أن القرآن سطّر وكتب. وقوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ} الحجر: ٩. وهذه الآية وحدها تكفي. وقوله

تعالى: {رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً} البينة: ٢. وكذلك قوله سبحانه: {وَمَا كُنتَ تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ} العنكبوت: ٤٨. في هذه الآية إشارة واضحة إلى أن القرآن في عهدٍ قريبٍ بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) دخل مرحلة الكتابة، ومعناها، أي محمد (صلى الله عليه وسلم) ما كنت، قبل نزول الوحي إليك، تقرأ الكتب، وما كنت تعرف الخط والكتابة، كما شأنك الآن مع القرآن، تقرأه، وتتلوه على الناس، ولأنّك لا تعرف الكتابة، يخطّه غيرك لَك. أي: يجمعه.

إذا كانت المعلقات السبع من الشعر الجاهلي كتبت، وعلّقت على جدران الكعبة، وحفظت من قبل أهل مكة، والعرب، آنذاك، كيف لم يخطر ببال النبي (صلى الله عليه وسلم) ـ حاشاه ـ أن يكتب، ويجمع، ويحفظ، ويصون كتاب ربّه، ومصدر رسالته للناس؟!

ومن الأحاديث والأخبار ما تدلّ على أن النبي (صلى الله عليه وسلم) جمع القرآن كاملا في مصحف كامل، وعلّمه الناس، منها ما روى (الطبراني) في معجمه الكبير، عَنْ أَبِي مُحْرِزٍ: أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ أَبِي الْعَاصِ، وَفَدَ إِلَى رَسُولِ اللهِ (صلى الله عليه وسلم) مَعَ نَاسٍ مِنْ ثَقِيفٍ، فَدَخَلُوا عَلَى النبي (صلى الله عليه وسلم) فَقَالُوا لَهُ: احْفَظْ عَلَيْنَا مَتَاعَنَا – أَوْ رِكَابَنَا –، فَقَالَ: عَلَى أَنَّكُمْ إِذَا خَرَجْتُمِ انْتَظَرْتُمُونِي حَتَّى أَخْرَجَ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللهِ (صلى الله عليه وسلم)، قَالَ: «فَدَخَلْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ (صلى الله عليه وسلم) فَسَأَلْتُهُ مُصْحَفًا كَانَ عِنْدَهُ، فَأَعْطَانِيهِ، وَاسْتَعْمَلَنِي عَلَيْهِمْ، وَجَعَلَنِي إِمَامَهُمْ، وَأَنَا أَصْغَرُهُمْ» ﴿٨٣٩٣﴾.

ومنها، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، قَالَ: (كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) نؤلف القرآن من الرقاع). رواه الترمذي ﴿٣٩٥٤﴾ وأحمد ﴿١٨٥/٥﴾ والطبراني في الكبير ﴿٤٩٣٣﴾ والحاكم. وعبارة (كُنَّا) تستحق وقفة، إذ تفيد العبارة أن غير واحد، من كتبة الوحي، كانوا متواجدين، حين كتابة الوحي، فتواجدهم بين يدي النبي (صلى الله عليه وسلم) أحفظ للقرآن، وأسرع طريقة لزيادة نَسْخه، ونشره، وتعليمه.

ومنها عن قتادة، قال: سألت أنس بن مالك: من جمع القرآن على عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)؟ فقال: أربعة، كلّهم من الأنصار: أبيّ بن كعب، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، قلت: من أبو زيد؟ قال: أحد عمومتي. البخاري ﴿٣٨١٠﴾. وقد ذكرنا هذا الحديث سابقا، وبيّنا ما فيه من إشكال. ثمّ لا يأتي أحد فيقول: أنهم جمعوا القرآن، بمعنى أنهم حفظوه عن ظهر قلب، إذ ليس في الحديث ما يدلّ على ذلك،

بل إن وجود مصحف مكتوب لديهم، يحفظون عليه القرآن، ويدارسون فيه، وارد جداً، ويحتمله السياق أيضاً، بل هو كذلك بواقع الحال. لأن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يأمر كتّاب الوحي لديه، بكتابة القرآن شيئاً فشيئاً، إلى أن تمّ كتابة جميع القرآن، هذا ما يقتضيه الحال. والصحابة الذين كانوا يعرفون الكتابة، ينسخون، على ما كتب من القرآن، نسخهم، على مرأى ومسمع من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ليتعلموه، ويحفظوه، هذا ما كان يحدث واقعاً بالفعل آنذاك.

وفي قصة إسلام عمر (رض)، عندما ذهب إلى بيت أخته، عندما علم أن أخته أسلمت، هي وزوجها، وكان خبّاب (رض) وقتئذٍ في بيتهما، وعنده صحيفة من القرآن، يدارسهما القرآن فيها. فقال عمر لأخته: أرأيت ما كنتِ تدرسين؟ أعطيك موثقاً من الله، لا أمحوها حتى أردّها إليك، ولا أريبك فيها، فلمّا رأت ذلك أخته، ورأت حرصه على الكتاب، رَجَتْ أن تكون دعوة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) له، فقالت: إنّك نجس {لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} الواقعة: ٧٩، ولست آمنك على ذلك، فاغتسل غسلك من الجنابة، وأعطني موثقاً تطمئن إليه نفسي، ففعل عمر، فدفعت إليه الصحيفة، وكان عمر يقرأ الكتاب، فقرأ (طه) حتى إذا بلغ {إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى} طه: ١٥ إلى قوله: {فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى} طه: ١٦ وقرأ: {إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ} التكوير: ١ حتى بلغ {عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ} التكوير: ١٤، فأسلم عند ذلك عمر، فقال لأخته، وختنه: كيف الإسلام؟ القصة...

هذه القصة فيها أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يُكتب له القرآن في مكة، ومن البديهي أن النبي (صلى الله عليه وسلم) رتّب، قبل هجرته إلى المدينة، نقل ما كتب من القرآن في مكة. وكان (صلى الله عليه وسلم) يأمر الصحابة بتعليم القرآن، قراءة وحفظا، وكانوا بلا شك يستعملون الصحيفة لذلك، أو الرق، وهو ورقٌ مصنوع من الجلد، الذي كان متوفرا آنذاك بكثرة، وهذا يعني أن القرآن نقل بالتواتر، كتابةً وحفظاً وتعليماً، في كلا العهدين: المكّي والمدني.

ومنها قول ابنِ عَبَّاسٍ (رضي الله عنهما): (كان رسول اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) يُعَلِّمُنَا التَّشَهُّدَ، كما يُعَلِّمُنَا الْقُرْآنَ). رواه أحمد ﴿٢٦٦٥﴾ ومسلم ﴿٤٠٣﴾. وقول جَابِرِ بن عبد اللَّهِ (رضي الله عنهما): (كان رسول اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) يُعَلِّمُنَا الِاسْتِخَارَةَ في الْأُمُورِ، كما يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ من الْقُرْآنِ). البخاري ﴿١١٠٩﴾. انظر إلى كلا

الخبرين: إذا أمر النبي (صلى الله عليه وسلم) أصحابه بشيء، وأكّده عليهم، شبّهوا ذلك بتعليم القرآن، وحفظه. مع هذا الإصرار الشديد من النبي (صلى الله عليه وسلم)، كيف يُحتمل أنه (صلى الله عليه وسلم) لم يجمع القرآن، ولم يكن لديه وقت لجمع القرآن، ولم يوص بذلك حتّى؟!.

ومنها قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شيئا غَيْرَ الْقُرْآنِ، فَمَنْ كَتَبَ عَنِّي شيئا غَيْرَ الْقُرْآنِ، فَلْيَمْحُهُ) رواه الإمام أحمد ﴿١١٥٣٦﴾. وهذا من حرصه (صلى الله عليه وسلم) على القرآن، وكتابته، وجمعه.

ومنها عن ابْنُ عَبَّاسٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا): (قُلْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ: مَا حَمَلَكُمْ عَلَى أَنْ عَمَدْتُمْ إِلَى الْأَنْفَالِ، وَهِيَ مِنَ الْمَثَانِي، وَإِلَى الْبَرَاءَةِ، وَهِيَ مِنَ الْمِئِينَ، فَقَرَنْتُمْ بَيْنَهُمَا، وَلَمْ تَكْتُبُوا بَيْنَهُمَا سَطْرَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، وَوَضَعْتُمُوهَا فِي السَّبْعِ الطِّوَالِ، مَا حَمَلَكُمْ عَلَى ذَلِكَ؟ فَقَالَ عُثْمَانُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) كَانَ يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ تَنْزِلُ عَلَيْهِ السُّوَرُ ذَوَاتُ الْعَدَدِ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ، يَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُهُ، فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا» وَتَنْزِلُ عَلَيْهِ الْآيَةُ، فَيَقُولُ: «ضَعُوا هَذِهِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذْكَرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا»، فَكَانَتِ الْأَنْفَالُ مِنْ أَوَائِلِ مَا نَزَلَ بِالْمَدِينَةِ، وَبَرَاءَةُ مِنْ آخِرِ الْقُرْآنِ، فَكَانَتْ قِصَّتُهَا شَبِيهَةً بِقِصَّتِهَا، فَقُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم)، وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَنَّهَا مِنْهَا، فَمِنْ ثَمَّ قَرَنْتُ بَيْنَهُمَا، وَلَمْ أَكْتُبْ بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ). أخرجه الحاكم ﴿٢٨٧٥﴾ وقال: على شرط الشيخين.

ففي هذه الرواية دلالة على أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كان يراجع كتّاب الوحي لديه، ويأمرهم بوضع ما نزل عليه من القرآن، من السور والآيات، متممة للسور السابقة، في مكانها المناسب. وهذا يعني أن القرآن كمُل كتابةً، سورةً بعد سورة، وآيةً بعد آية، على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم). وفيها دلالة على أن الخلاف كان بين الصحابة، حول القرآن، في ترتيب السّور، لا جمعه، وكان الاختلاف مجرد تساؤلات بينهم فقط. لذا سأل ابن عباس عثمان حول ترتيب سورتي الأنفال وبراءة، وأجاب عثمان بجواب وافٍ، وبيّن أن ما دام لم يذكر النبي (صلى الله عليه وسلم) لهم أن براءة ليست من الأنفال، فإنها سورة وحدها، لكنهم جعلوا البراءة تلي الأنفال، لمشابهة القصّة فقط، فتأمل.

وأما قول عثمان (رض): (فَكَانَ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ، يَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُهُ). فقولٌ في غاية الأهمية، ويزيل كثيرا من

الإشكاليات حول المسألة. فقوله: (يَدْعُو بَعْضَ مَنْ كَانَ يَكْتُبُهُ). يدلّ دلالة واضحة على أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يكن يدعو رجلا واحداً من الكتبة فقط، بل كان يدعو بعضهم، ومجموعة منهم. ويؤكد على أنهم كانوا عدة من الرجال، قول النبي (صلى الله عليه وسلم): (ضَعُوا). أي: أنه (صلى الله عليه وسلم) كان يخاطب مجموعة من الرجال الكتبة، ويشرف عليهم في كتابة المصحف.

ومنها أيضاً، حديث خَارِجَةَ بْنِ زَيْدٍ: أَنَّ نَفَرًا دَخَلُوا عَلَى أَبِيهِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، فَقَالُوا: حَدِّثْنَا عَنْ بَعْضِ أَخْلَاقِ النبي (صلى الله عليه وسلم)، فَقَالَ: (كُنْتُ جَارَهُ، فَكَانَ إِذَا نَزَلَ الْوَحْيُ بَعَثَ إِلَيَّ، فَآتِيهِ، فَأَكْتُبُ الْوَحْيَ، وَكُنَّا إِذَا ذَكَرْنَا الدُّنْيَا ذَكَرَهَا مَعَنَا، وَإِذَا ذَكَرْنَا الْآخِرَةَ ذَكَرَهَا مَعَنَا، وَإِذَا ذَكَرْنَا الطَّعَامَ ذَكَرَهُ مَعَنَا، أَوَ كُلُّ هَذَا نُحَدِّثُكُمْ عَنْهُ؟)). رواه البيهقي في السنن الكبرى ﴿١٣٣٤٠﴾.

فهذا الحديث فيه إشارة إلى أهم المسائل، وأعظمها، في تاريخ كتابة القرآن الكريم، على عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، وهي أن القرآن الكريم تمّت كتابته **في بيت النبوة**، وحفظ النبي (صلى الله عليه وسلم) نسخة على الأقل عنده، وفي بيته، ومن بيته (صلى الله عليه وسلم) أخذ الصحابة نسخهم من القرآن الكريم، ونسخوا منه نسخا كثيرة، ونشروه، ووزعوه على الناس، بإشراف منه (صلى الله عليه وسلم). هذا ما يقتضيه سياق الحديث. فهل يحتاج المسلم إلى دليل آخر مع هذا الحديث، وهل بعد هذا الحديث يبقى اعتراض، لدى من يقول بأن القرآن كان مفرقاً، بعضه هنا، وبعضه هناك، لدى فلان آية، ولدى فلان الآخر آية كذا وكذا؟!.

فكلّما نزل من القرآن شيء، دعا النبي (صلى الله عليه وسلم) عدة من الصحابة، الذين كانوا يكتبون الوحي له، إلى بيته، أو مسجده، ليكتبوا ما يتلو عليهم من القرآن المنزل، على الرق. فبطبيعة الحال تتم كتابة القرآن بهذه الطريقة على أتم وجه، ولا يمكن، ولا يتصوّر، أن النبي (صلى الله عليه وسلم) بعد كتابتهم للقرآن بحضرته، في بيته كان، أو في مسجده، أن يتغافل ــ حاشاه ــ عما كتبوه، ولا يأمرهم بنسخ القرآن، ونشره في الناس، حتى يتعلموا ما نزل من القرآن حديثاً، ويعرف الناس ما نزل إليهم من ربّهم، ويبقي (صلى الله عليه وسلم) نسخة، أو نسختين، عنده، على وجه الاحتياط، على الأقل.

وأما ما فعله أبو بكر، هو وعمر وزيد بن ثابت، وغيرهم، فكان زيادة نسخ القرآن، ونشرها في البلاد والمدن. يؤكد على ذلك ما قاله (ابن حزم) -رحمه الله-: "وإن لم يكن

عند المسلمين، إذ مات عمر، أكثر من مائة ألف مصحف، من مصر إلى العراق إلى الشام إلى اليمن فما بين ذلك، فلم يكن أقلّ"[٢١].

هذا يؤكد أن أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما) نشرا نسخ القرآن، لا أنهما جمعا القرآن من الأكتاف والأقتاب واللخاف والعسب وغير ذلك، لأنه ليس من المعقول أن يكون هناك نسخة واحدة من القرآن يمتلكها المسلمون، وهي في بيت إحدى أمهات المؤمنين، إلى عهد عثمان (رض)، ومن عهد عثمان نسخ القرآن أربعة نسخ، أو خمسة نسخ، فقط، حسب الروايات، ثمّ نشرت بعد ذلك!!، ليس مما يعقل أن يكون المسلمون قرابة اثني عشرة سنة، بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)، مع ثلاثة وعشرين سنة من زمن النبوة، أي: خمسة وأربعون سنة، لا يملكون إلا مصحفا، أو مصحفين.

وإذا ما قلنا أن أبا بكر جمع القرآن في نسخة واحدة، وأودعها في بيت إحدى زوجات النبي (صلى الله عليه وسلم)، فكيف يتفق هذا مع وجود كثير من الصحابة، الذين حفظوا القرآن الكريم، وكتبوا مصاحفهم في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) ؟!.

قال أبو عمرو الداني –رحمه الله–: "وأن أبا بكر الصديق وعمر الفاروق وزيد بن ثابت رضي الله عنهم، وجماعة الأمة، أصابوا في جمع القرآن بين لوحين، وتحصينه، وإحرازه، وصيانته، وجروا في كتابته على سنن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وسنته، وأنهم لم يثبتوا منه شيئا غير معروف، ولا ما لم تقم الحجة به، ولا رجعوا في العلم بصحة شيء منه، وثبوته، إلى شهادة الواحد، والاثنين، ومن جرى مجراهما، وإن كانوا قد أشهدوا على النسخة، التي جمعوها على وجه الاحتياط، من الغلط، وطرق الحكم، والانقاد"[٢٢].

هذا القول ظاهر في أن أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما) سارا على نهج النبي (صلى الله عليه وسلم)، وسنته، في كتابة القرآن، وجمعه، إذ سبق أن النبي (صلى الله عليه وسلم) كتب القرآن، وجمعه، ولولا ذلك ما أمكنهما السير على سنته (صلى الله عليه وسلم).

يتضح لنا في كلام الإمام أبي عمرو الداني، أنّه يرفض أن يكون أبا بكر، وغيره من كبار الصحابة رجعوا في جمع القرآن، وثبوته، إلى قبول ما لدى الناس، وأخذ شهاداتهم على ما عندهم من القرآن. ما يعني أنه ردّ الأخبار التي جاء فيها أن الصحابة تتبعوا القرآن هنا وهناك، آية هنا، وآيتين هناك، وراحوا لا يقبلون من أحد إلا بشاهدين.

وأما عثمان (رض)، فإنه لما كبرت رقعة الدولة الإسلامية، ودخلت أمم مختلفة في الإسلام، وكانت المصاحف منتشرة بأعداد كبيرة في الأرجاء، كما أشار إليه ابن حزم رحمه الله، كان الجوّ ملائما جداً من قبل الأعداء، والحاقدين على الإسلام، أن يزيدوا على ما في القرآن، أو ينقصوا منه، أو يقدّموا، أو يؤخّروا، أو يقرأوا بقراءات غير ثابتة، محاولة منهم في تغييره، ويروّجوا لمصاحف مزيفة، وأنّى لهم ذلك، فبلغ خبر ذلك إلى مسامع الخليفة عثمان (رض)، بأن أدرك هذه الأمة في كتاب ربّها، فأمر بإحراق المصاحف كلّها، المزيّف منها، وغير المزيّف، احتياطا، ثم نسخ المصحف نسخا عدة، وأرسل بها إلى المدن، وكانت النسخ موثّقة من دار الخلافة، وعليها ختمها، لا يختلف عليها اثنان. فالعمل الذي قام به عثمان (رض)، كان بمثابة الرقابة للدولة الإسلامية على نسخ القرآن الكريم، ونشره، وصيانته، جزاه الله على قيامه بهذا العمل المبارك خير الجزاء.

قال أبو عمرو الداني: "وأن عثمان -رحمه الله تعالى- أحسن وأصاب ووفق لفضل عظيم، في جمع الناس على مصحف واحد، وقراءات محصورة، والمنع من غير ذلك. وأن سائر الصحابة، من عليّ، ومن غيره، كانوا متبعين لرأي أبي بكر وعثمان في جمع القرآن، وأنهم أخبروا بصواب ذلك، وشهدوا به. وأن عثمان لم يقصد قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمع الصحابة على القراءات الثابتة المعروفة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وألقى ما لم يجر مجرى ذلك، وأخذهم بمصحف لا تقديم فيه ولا تأخير"[٢٣].

من خلال كلّ ما سبق، من الأخبار والأقوال، التي أوردناها هنا، وغيرها، التي لم نوردها، لئلا يطول بنا المقام حول هذا الموضوع الهامّ والخطير، تبيّن لي أن التمسك بالرّوايات صعب جداً، إلى أبعد الحدود، مع التمسك - في نفس الوقت- بالقول بجمع القرآن في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، ، ويقع المرء لا محالة في التناقض والاضطراب. وسلامة العقيدة في القرآن، وقدسيته، أعظم عندي من الرّوايات. ولا يزال هناك كثير من الأخبار حول الموضوع، لا تسلم من النقد على الأقل، إن لم نقل لا تسلم من الردّ والرفض، والطعن فيها، لأن كثير منها تطعن في القرآن، وفي الصحابة. مع أن في بعض الأخبار، التي أوردناها، دلالة أيضاً على ما ذهبنا إليه، مما يعني أن الأخبار في هذا الموضوع غير مضبوطة، ولا محفوظة، وبعضها يخالف القرآن، ولا يتفق مع القول بتبليغ النبي (صلى الله عليه وسلم) كتاب ربّه للناس، ونشره، وتعليمهم إيّاه، ولا مع

العقل، ودراسة التاريخ، والواقع الإسلامي، في عهد الرسالة، وعهد الصحابة، في آن واحد. وتعارض الأخبار والآراء، وأقوال أهل العلم، دليل على ذلك. ونصيحتي للقارئ هي: أن هذه محاولة منّي للدفاع عن القرآن الكريم، فإذا عارضت ما كتبت حول الموضوع، وأبديت من رأي فكركَ وعقيدتك، فلا تستعجل بالردّ على كلامي، بل تحقّق منه، وراجع مرة أخرى معتقدك حول الموضوع، وانظر إلى قصدي، بل انظر إلى القرآن وقدسيّته، ولا تمهّدوا الطريق إليه للطاعنين فيه، بسبب روايات لا تفيد اليقين، ولا تفيد القطع أيضاً، فالقرآن مصدر إلهي، لا يطرأ عليه التغيير، في قليله وكثيره، ولا بالزيادة والنقصان، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ* مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ فصلت: ٤١ - ٤٢.

وبعض الروايات، وأقوال أهل العلم، مما أوردناها، واستدللنا بها، في معرض كلامنا حول هذا الموضوع، لا تخل من تساؤلات، وإشكالات، لم نتعرض لها، بل كان غايتنا الاستدلال بجانب، أو معنىً منها، تأكيداً لأمرين، الأول: أن القرآن الكريم جمع في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، جمعا كاملا، ومن ثمّ نسخ منه نسخا كثيرة، ونشرت. والأمر الثاني: تقديم أدلّة على ضرورة نقد المتون، وأن كثيرا من المتون، في قضية جمع القرآن، فيها خلط، على أقلّ تقدير.

فخلاصة القول في هذه المسألة، هي: أن القرآن جُمع، ونسخَ منه نسخاً عدة في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، ثمّ أن أبا بكر (رض) زاد من النسخ فقط، وربّما رتّب سورها مع الصحابة، وجمعهم على مصحف مرتّب واحد، ثمّ قام بنشره في الآفاق، حتى بلغت عدد النسخ في فترة خلافته، وخلافة عمر، إلى أكثر من مائة ألف نسخة. ثمّ أن عثمان (رض) منع الناس من نسخ القرآن من تلقاء أنفسهم، إلا على النسخ التي أرسلها لهم، وجمعهم على نسخة واحدة، وعلى قراءة صحيحة للقرآن الكريم. هذا، والله الموفق للصوابّ❒

الهوامش:

[1] أبو بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية، سنة ١٤٠٥، ص: ١٦.

[2] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار السلام الرياض / دار الفيحاء دمشق، سنة ١٤٢١، ج ٩، ص: ٥٣.

[3] محمد بن طاهر بن عبد القادر الكردي المكي، تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه، أضواء السلف، ص: ٩٥.

[٤]ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ط. مؤسسة الرسالة ١٤٢٥ هـ، ج/١، ص: ١١٣.
[٥]ابن حجر العسقلاني، الفتح الباري، دار السلام الرياض / دار الفيحاء دمشق، سنة ١٤٢١هـ، ج٩، ص: ١٧.
[٦]ابن حجر العسقلاني، الفتح الباري، دار السلام الرياض / دار الفيحاء دمشق، سنة ١٤٢١هـ، ج٩، ص: ١٧.
[٧]تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي، دراسة وتحقيق د. خضر محمد نبها، دار الكتب العلمية، سنة ٢٠٠٧م، ص: ١٠٧-١٠٨.
[٨]ربما يشير هنا إلى الخبر الذي رواه ابن أبي داود في كتاب المصاحف وقد مرّ والله أعلم.
[٩]القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية ١٤٣٣ هـ، ج ١٦-١٧، ص: ١٥٥.
[١٠]السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مؤسسة الرسالة الناشرون، سنة ١٤٢٩ هـ، ص: ١٥٥.
[١١]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار السلام / الرياض، دار الفيحاء / دمشق، سنة ١٤٢١ هـ، ج ٩، ص: ٦٤-٦٥.
[١٢]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار السلام الرياض / دار الفيحاء دمشق، سنة ١٤٢١، ج ٩، ص: ٦٥.
[١٣]القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية، سنة ١٤٣٣، ج ١٧/١٦، ص: ١٥٨.
[١٤]أي قول البخاري رحمه الله.
[١٥]هذا الكلام غير مقبول، لأن القول بأن حفظ الكل الكلَّ يكفي بأن يكون متواتراً لا يصحّ، فكيف يجوز أن الواحد من الكلّ حفظ آية أو مجموعة من الآيات أو سورة أو سوراً دون غيره يدخل في حكم المتواتر؟! فمثلا أبي خزيمة كان عنده آيتين لم تكونا عند أحد غيره، ودخل حكم ما كان عنده في حكم حفظ الكلّ الكلَّ عند ابن حجر وغيره، فالقول بأن حفظ الكل الكلَّ متواتر ادعاء لا شيء آخر، مع أن كثيرا من الأدلة تعارضه، منها قول ابن حجر رحمه الله على سبيل المثال: ((وكان القرآن مكتوبا في الصحف، لكن كانت مفرقة، فجمعها أبو بكر في مكان واحد ثم كانت بعده محفوظة إلى أن أمر عثمان بالنسخ منها فنسخ منها عدة مصاحف وأرسل بها إلى الأمصار)).
[١٦]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار السلام الرياض / دار الفيحاء دمشق، سنة ١٤٢١، ج ٩، ص: ٦٥-٦٦.
[١٧]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار السلام الرياض / دار الفيحاء دمشق، سنة ١٤٢١، ج ٩، ص: ٢٠.
[١٨]المصدر نفسه.
[١٩]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار السلام الرياض / دار الفيحاء دمشق، سنة ١٤٢١، ج ٩، ص: ٢٠-٢١.
[٢٠]المصدر نفسه.
[٢١] ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل: ٦٦/٢–٦٧.
[٢٢]أبي عمرو الداني: الأحرف السبعة للقرآن، تحقيق الدكتور عبد المهيمن الطحان، دار المنارة للنشر والتوزيع، ص: ٦٢.
[٢٣]الإمام أبي عمرو الداني: الأحرف السبعة للقرآن، تحقيق الدكتور عبد المهيمن الطحان، دار المنارة للنشر والتوزيع، ص: ٦٣.

دراسة في حادثة الإسراء والعروج



هفال عارف برواري

الإسراء:

✍ بداية درج الاستعمال اللغوي، خطأ، على تسمية هذه الحادثة العظيمة بـ(الإسراء والمعراج). فـ(الإسراء) تعبير عن الفعل الذي حدث، عندما أُسريَ بالنبي المرسل من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، أما كلمة (المسرى) فتعني المكان الذي أُسريَ منه، أمّا (المعراج) فتدلّ على المكان الذي عرجَ منه النبي إلى السماوات، أما (العروج) فتعني الفعل الذي حدث، وهو عروجهُ إلى هذه الرحلة العجيبة.. لذا، فالأصحّ أن يقال: (الإسراء والعروج)، أو (المسرى والمعراج)..

المقدمة:

مما لا شك فيه أن هذه الحادثة تعتبر من أهم الأحداث التي حدثت في حياة النبي، وأغلب العلماء أدرجَ هذه الحادثة ضمن المعجزات التي عجزت عنها العقول والقوانين الكونية.

ولكن هناك من قال إن هذه قد تكون ضمن القوانين الكونية، التي قد يصل إليها البشر في يوم من الأيام! وهي صراحة آيات ربانية، كما أخبرنا بها القرآن في قوله في سورة الإسراء: ﴿لِنُرِيَهُ من آياتنا﴾، وفي سورة النجم: ﴿لقد رأى من آيات ربّه الكُبرى﴾.

ولقد جاءت معجزات الأنبياء لكي تري أقوامهم ما يعجز عنه الإنسان، وإنها خروقات لنواميس الكون، لكي يدركوا قدرة الله، الذي أرسل الرسل، لكي يعَرِّفوا الناس بربِّ الناس، والعبد بالمعبود، والمخلوق بالخالق. أما هذه الآيات، فكانت خاصة بالنبيّ، ولم يرَ أي من البشر هذه الحادثة العظيمة.. إذاً هي:

– آيات ربانية وإراءات إلهية لشخصية النبي المختار.

– وهي أيضاً ابتلاءاتٌ ربانية، لتمحيص المسلمين، وغربلتهم، في ذاك الزمان، حيث

أنهم مُقبلون على تأسيس أُمة إسلامية. ومعرفة الصادقين المخلصين ضرورية لهذه الدعوة، التي سيتم بناء أركان هذه الأُمة على أكتافهم، لذلك حدثت هذه الرحلة بين مرحلتين: المرحلة المكية، والمرحلة المدنية، والهجرة.

– وهو ابتلاء للمسلمين في كُلِّ زمان، لكي يتبيّن الجاحد من المؤمن، أو المؤمن الذي لا يحرك ساكناً، من المؤمن الباحث المنقب، والذي يمتلك النزعة الإبراهيمية في البحث، عندما قال لربه: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾، رغم إيمانه..

– وهي حادثة لمعرفة قيمة إقامة الصلاة، التي ضيّعها أغلب المسلمين، والتي أفردها الله ضمن العبادات التكليفية المباشرة من الله، عند مقامٍ لم يبلغه أحد من السابقين، أو اللاحقين، ودون وجود أمين الوحي وسفيره: جبريل عليه السلام!

الحادثة:

مما لا شك فيه أن هذه الحادثة العجيبة حدثت بعد سلسلة أحداث، وهو أن الدعوة النبوية وصلت إلى طريقٍ مسدود في (مكّة)، وأن ساداتِ قريش قد نفد صبرهم، وبدأوا في مساومة (أبي طالب)، سيد بني هاشم، في السنة السابعة من البعثة، وطلبُوا منه أن يقوم بنو هاشم بتسليم النبي (محمّد) إليهم، ليقتلوه، مقابل ما يريدونه من مَطالب، للقضاء على رسالته نهائياً. والجدير بالذكر أن العرب لم يكونوا يتحمّلون من يُنَغِّصَ عليهم حياتهم وعيشهم كُلَّ هذه السنين، والسببُ هو أن (مكة) كانت مدينة تجارية، والمدن التجارية – غالباً– ما تنتشر فيها المدنيّة وقبول الرأي الآخر..

المهم بعد أن فشلوا في إقناع سيد بني هاشم، قاموا بإجراءات إقصائية لبني هاشم، وتم حصارهم في شُعَبِ بني طالب، وجرى منعهم من التجارة، والبيع والشراء، والخروج، واستمرّ هذا الحصارُ الجائِر، والغريب على أعراف العرب، ما يقربُ الأعوام الثلاثة، حيث تمّ فك هذا الحصار بعدها، لأسباب، من ضمنها: أن بعض ساداتِ قريش، ومنهم (مطعم بن عدي)، لم تتحمّل شيمهم وأخلاقياتهم هذه العقوبة، التي كانت عاراً عليهم، يتحدّث عنها القريب والبعيد من القبائل العربية.. طبعاً تزامن مع فكّ الحصار موت سيد بني هاشم، وزوجة النبي (خديجة)، اللذان كانا سنداً له، ومنعة، من أذى قريش. وعلم النبي أن بقاءه في البيئة المكية، غير ممكن إطلاقاً، وأن دعوته وصلت إلى طريق مسدود، وآن له التفكير في إيجاد ملاذٍ آمن، وبيئة، يمكنه أن يحول دعوته فيها إلى منطقةٍ آمنة، لكي يؤسِّس أركان أمته، التي ستقوم على أكتافها تبليغ الرسالة للعالمين.. ففكّر في (الطائف)،

التي كانت تسكنها قبيلة (ثقيف)، والواقعة في جنوب شرقي مكة المكرمة، وكانت على تنافس مع (مكّة)، ولها أطماع في تغيير مركز التجارة من مكّة إلى الطائف. وكانت تريد أن تكون لآلهتها الكبيرة (اللات)، مكانة أكبر من الكعبة، والأصنام المشهورة فيها، أمثال (هُبل)، وغيرها من الأصنام، التي كانت لها رمزيتها عند العرب.

طبعاً كان يترأس بنو ثقيف (عروة بن مسعود الثقفي)، ولم يستجب أحد من أهل الطائف لدعوة النبي. وللعلم كانت مدينة الطائف مدينة سياحية، يصطاف عندها أخوالهم من القرشيين. ومن هنا يتبين السبب في كون المدن السياحية، والتي تعيش في رفاهية مفرطة، لا تنتشر فيها الأفكار والرسالات!

وعند رجوع النبي إلى مكة، بعدما أجاره (مطعم بن عدي)، وهي عادةٌ عربية، تشبه إلى حدٍّ كبير اللجوء السياسي، حيث يكون ضمن حماية هذا المستأجر، الذي يذود في الدفاع عنه حتى الموت دونه عندما يقبل الإجارة! حينها تمتّع النبي بحرية الحركة في مكّة، وفي ليلةٍ من الليالي - التي اختلف الرواة في تحديدها - حدثت هذه الحادثة العجيبة، والرحلة الملكوتية، لكي يُريه الله من آياته، ويتمّ له الإراءات، حتى أتم الإراءات ووصل إلى أن رأى من آيات ربه الكبرى!!

لكي يُعَلِّم نبيه المختار أن له مقاماً كبيراً عند الله، وأن له شأناً عظيماً، ولكي يلهمه التثبيت والتمكين وعين اليقين بحقيقة الأمور.. طبعاً بلغ المقام المحمديّ مبلغاً لم يبلغه الأنبياءُ كافّة، فهو لم يطلب الإراءات، كما فعلهُ (إبراهيم) عليه السلام، عندما قال: ﴿رَبِّ أرني كيف تحيي الموتى﴾، لكي يكتمل له الإيمان اليقيني، فهو يمثل أُمة، ولم يطلب كما طلب (موسى) عليه السلام برؤية الله، عندما قال: ﴿رَبِّ أرني أنظر إليك﴾، بل قد قال الله لنبيه محمد: ﴿لِنُرِيَهُ من آياتنا﴾، دون أن يطلب هو ذلك.. وهذه منقبة يجب أن نلتفت إليها بدقة..

طبعاً لن ندخل في الكم الهائل للمرويات التي تحدثت عن هذه الحادثة، وكيف اخترقتها الإسرائيليات والأساطير الفارسية؟ ولا نريد التعمّق فيها، ونرجعها لأهل الاختصاص، كي يقوموا بغربلة الصحيح من الخطأ، لذلك نركّز على البيان القرآني لهذه الحادثتين، وبعض المرويات الصحيحة عنها.

سورة الإسراء:

من المعلوم أن (الإسراء) هي سورةٌ قرآنيّة، وعند البعض هي سورة سبحان، وعند البعض الآخر هي سورة بنو إسرائيل، بيّنت أن حادثة الإسراء قد تمت بالفعل، وأن النبيّ قد أُسريَ جسداً وروحاً، وليس كما رَوَّجه البعض على أنه سافر روحاً دون الجسد، ولو كان كذلك

لما كان لهذه الحادثة من معنى، ولما كان لها تلك المكانة العظيمة في نفسيّة النبي، ونفسيّة المؤمنين، ولما حدثت مناقشاتٌ حادّة بين قريش والنبي، ولما تخلّى بعض ضعفاء المسلمين عن الإسلام، ولما لُقِّبَ (أبو بكر الصديق) بـ(الصديق)، كونه صدَّق بهذه الحادثة العظيمة، دون أن يسأل عن تفاصيلها، ولما أَلَحَّتْ أُم هانيء على النبي أن لا يخبر قريش بتلك الحادثة، لكي لا يستهزؤا به، لكنه أصرَّ على التبليغ بهذه الحادثة، التي اخترق فيها – عن طريق أمين الوحي– نواميس الكون، وفي زمن قصير، بحيث أنه ترك فراشه الدافئ ليعبر الزمان والمكان، ويصل إلى فراشه في الليلة نفسها، وفراشه ما زال دافئاً، أي كانت رحلة مخترقة للزمن!!



لذلك لا غرابة أن تجد أن (سورة الإسراء)، سبقتها (سورة النحل)، وقد بيّن القرآن فيها: ﴿وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلاّ بِاللّهِ﴾، وسبقت (سورة النجم)، لبيان عروج النبي، و(سورة الطور)، وقد بيّن فيها القرآن في قوله: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، أي كلتا الحادثتين قد سبقتها كلمة الصبر، لكي يتأهّب إلى الردود المجحفة وغير المنطقية، أو الاستهزاء والاستخفاف بهذه الحادثة الملكوتية..

بدأت (سورة الإسراء) بحادثة الإسراء مباشرةً: في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾.

ونلحظُ أن الآية بدأت باسم المصدر (سبحان)، وقد نسب مصدر التسبيح لذاته، كون أن البشر مهما سبَّحوهُ ونزَّهوه فإنهم لا يوفون التسبيح له في قضية فلكية وخارقة لنواميس الكون، كذلك لكي يثبت أن الفاعل في هذه الرحلة هو الله، فحَّول التسبيح لذاته، وقدرته غير المتناهية، والذي

لا حدود لقدرته..

كلمة (أسرى) تعني عند العرب: السفر ليلاً، وهناك فرق بين كلمة (أسرى) و(سرى)، فـ(أسرى) تعني أن السفر في بداية الليل، و(سرى)، أي: أن السفر في نهاية الليل. وهنا يتبيّن بدقة أن السفر هو في بداية الليل، وهو كذلك..

أمّا تدعيم الجملة بكلمة (ليلاً)، فهو:

١- للتأكيد بأن السفر قد بدأ ليلاً، وانتهى في الليلة نفسها، لكي لا يظن أن السفر الذي بدأ ليلاً، قد استمرّ إلى اليوم التالي!

٢- للتنكير.. فعند القراءة نمرّ على كلمة (ليلاً) بشكل خاطف، والقارئ يدرك ذلك، وهي دلالة أن الرحلة كانت خاطفة، وتمت بزمن قصير جداً.

٣- لإثبات حقيقة علمية.. فلو لم تكن كلمة (ليلاً) موجودة في القرآن، لأمكن لعلماء الفلك والفيزياء أن يبينوا الخلل في الرحلة، كون أن أصل الكون قد ثبت علمياً أنه الظلام، ولا وجود للنهار في الكون، إلا في الأرض!.. وأن العلماء، عندما اخترقوا الغلاف الجوي لأول مرة، وجدوا أن الكون كله عبارة عن ظلام!! وأن أصل الكون هو الظلام، وأن النهار الذي نراه، هو نعمة ربانية، يحدث نتيجة الانعكاسات الضوئية من إشعاعات الشمس، الساقطة على الغلاف الجوي، الذي يقوم بدوره في تشتيت الضوء عن طريق قطرات المياه، وكذلك المشتتات الموجودة داخل الغلاف الجوي، من ذرات الغبار، وما إلى ذلك، بحيث يجعل الضوء ينعكس على الأجسام، ومنها إلى العين، فيمكننا بذلك أن نرى الأشياء بوضوح، ونستمتع بنعمة النهار، ولولا المشتتات الموجودة لكان الظلام يخنقنا في وضح النهار!! كما هو حال الكون، حيث توجد نجوم وكواكب شمسية، يشع منها النور، ومع ذلك الظلام الدامس في الكون. ومن هنا يتبين، بوضوح تام، أن القرآن من عند الله، لأنه لم يكن يعلم أحد من البشر أن الليل يغشي الكون كله، إلا الله، القائل في كتابه: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا. وَالْقَمَرِ إِذَا تَلاَهَا. وَالنَّهَارِ إِذَا جَلاَّهَا. وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴾، فمن كان يعلم أن الليل يغشى الكون!! كذلك في (سورة النازعات): ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا﴾، فهي مسألة فيزيائية، لم يعلمها إلا الفيزيائيون، في الآونة الأخيرة! أمّا الكلمة التي سبقت كلمة (ليلاً)، فهي كلمة: (عبده)، فقد جاءت هذه الكلمة:

١- لكي لا يغتر المسلمون بهذا الحدث العظيم، فيقومون بإنزال النبيّ منزلة أعظم من منزلته الإنسانية، لأنه وصل إلى مقامٍ لم يصل اليه أحد من العالمين، فيقومون بتقديسه،

كما فعل النصارى بعيسى بن مريم!! فجاءت كلمة (عبده) لتدل على أن الفاعل هو الله، وأنه هو الذي أنزل عبده هذه المنزلة العظيمة.

٢- لكي لا يتحجّج الجاحدون المتأسلمون، وينكرون هذا الحدث عقلياً، وكأنهم يمنون على الله إسلامهم، والصحيح أن الله هو الذي قد مَنَّ عليهم أن هداهم للإيمان! فبيّن المولى (عز وجل) أن الآمر القادر هو الله، وأن نبيه هو المأمور، وهو الذي أنزله هذهِ المنزلة..

٣- كلمة (عبده) تدلُّ، بشكل قطعي، أن النبي قد سافر في هذه الرحلة العظيمة، قلباً وقالباً، روحاً وجسداً، وبهذا تمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً.

٤- إطلاق كلمة (عبده) دون ذكر اسمه، هو لقبٌ تشريفيّ وتكريميّ من قبل الله إلى النبيّ (محمّد)، فهو الوحيد المستحق لهذا اللقب العظيم، لأنه الوحيد الذي أكمل معنى العبودية التامّة على أكمل وجه، فهو سيد العُبّاد! فقد عاش عبداً لله، حسب مُراد الله، ووصل إلى كمال العبودية، فهو بدون شك (الإنسان الكامل)، ولن يكون الإنسان كاملاً إلا أن يكون عبداً لله بصدق!

فلا غرابة أن يذكر الله نبيه محمداً، في كل مرة، بكلمة (عبده)، المجرد من اسمه:

﴿الْحَمْدُ لِلّهِ الّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَل لّهُ عِوَجًا﴾(سورة الكهف)، ﴿تَبَارَكَ الّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾(سورة الفرقان)، ﴿فَأَوْحَى إلى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾(سورة النجم)، ﴿هُوَ الّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظّلُمَاتِ إلى النُّورِ وَإِنَّ اللّهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾(سورة الحديد)، ﴿أَلَيْسَ اللّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾(سورة الزمر)، ﴿سُبْحَانَ الّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾(سورة الإسراء). فأصلُ الإنسان هو ذاته المجرّدة من كُلِّ صفةٍ دنيوية، بل حتى أن أول شيء يرتبط بذاته، وهو في الأصل ليس من ذاته، هو اسمه، الذي ربط بذاته من قبل غيره!.. لذلك فالذات المحمدية وصلت إلى مقام وُسِمَ بصفةِ العبد من قبل الله جلّ وعلا، مُجرّداً حتّى من اسمه، فهو أعبدُ الناس حسبَ مُراد الله لعباده. وقد ذكر نبيٌّ من أنبياءِ الله بصفة العبد، مرةً واحدة، لكن مرتبطاً باسمه: ﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾(سورة مريم). وشتّان بينهما في المرتبة.

وكما قال أحمد شوقي:

وقيل كل نبي عند مرتبة
ويا محمد هذا العرش فاستلمِ

أما تكملة الآية في قوله: ﴿مِنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى الّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾، فتحتاج إلى بعض التفصيل:

١- من المعلوم أن قضية الإسراء تفيد التصريح، وقضية المعراج، في (سورة النجم)،

تفيد التلميح، لذلك تجد في السيرة أن القرشيين قد ناقشوا النبيّ في الإسراء، لكنهم لم يناقشوه في العروج، كونهم لم يستوعبوا قضية العروج، لأن محلّها السماء، وهي كانت خارج مدركاتهم، مع أنها الأهم من حيث الإثبات، لذلك جاءت بالتلميح لها.. أمّا الإسراء، فهي حادثة محلّها الأرض، فجاءت بالتصريح والبيان، بالانتقال من مكان معلوم إلى مكان معلوم، أي: المسجد الحرام والمسجد الأقصى، فكانت هذه الرحلة محلّ المناقشة والإثبات.

٢- هو بيان إلهي بقيمة مكانين مقدسين، وأهميتهما العظمى، إلى يوم الدين، وأن قيمتهما في المكان، لا في البنيان!

٣- وهو إيذان إلى عودة المسجد الحرام لمركز القبلة العالمية للناس أجمعين، لذلك جاءت الدعوة الإلهية، فهو أول بيت وضع للناس، كل الناس، بمن فيهم آدم، لأنه من الناس، أي هو لم يقم ببنائه، والذي بناه هو الله عز وجل. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ﴾(آل عمران). لذلك فهو مسجد منذ اللحظة الأولى، أما النبي (إبراهيم)، فهو الذي رفع البيت من قواعده، التي كانت موجودة أصلاً..

٤- وهو تصريح أن النبي هو الموكل بأخذ أمانة ميراث الأنبياء كلهم، عندما بيّن أن رحلته كانت من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ومن ثم العروج به، لأهمية الأقصى ومكانتها، وما حولها، فهي مباركة برسالات الأنبياء، ومن هذا المكان المبارك تم اللقاء الخالد، في عالم اللازمن، من قبل كل الأنبياء في المسجد الأقصى، وقد احتفلوا هناك بقدوم النبيّ (محمّد)، واستقبلوا خاتم الأنبياء هناك، فهم أولاد عَلاّت، أُمهاتهم شتى، ودينهم واحِد، كما بيّنته الروايات، وأنهم إخوة، وأن رسالتهم واحدة نابعة من مصدر واحد، وهو الله عزّ وجل، ومضمون الرسالة هو تحقيق وحدانية الله في الوجود.

٥- وقدوم الأنبياء، والتجمّع في هذا المكان، واللقاء بالنبيّ الخاتم، لكي يأمهم في صلاة إبراهيمية، حيث لم تفرض بعد الصلاة، هي إشارة أنه سيحيي الشعائر الإبراهيمية الحنيفية السمحة، وهو قد أصبح صاحب البيت، وأن تلك الأرض غير مرتبطة بأعراق وإثنيات وقوميات مختلفة، وأن الأنبياء كلّهم، البالغين أكثر من المائة ألف، الذين سردت قصص بعضهم في آيات بيّنات، ومنهم من لم يقصصهم علينا الله، كما ذكره لنا المولى المتعال، وهم أصحاب الرسالات الربانية، المكلفة بهداية البشرية جمعاء، وقد أعطوه مفاتيح المسجد الأقصى، وما حولها، وأنها أصبحت أمانة في رقاب أُمته الوليدة، التي ستُلقى على عاتقها مهمة الحفاظ على الأماكن

التي باركها الله، والمساجد الإلهية في الأرض، ومنها ستشع رسالة التوحيد للعالمين، لذلك شرّفها الله بمقام الأُمة التي ستشهد على كل الأُمم، ويكون الرسول عليهم شهيداً يوم القيامة!

فلا غرابة عندما نرى أن الأقصى كان الشغل الشاغل للأُمة عبر الزمان، وما زالت ذاكرة الأُمة شاهدة على فتوحات العهدة والوثيقة العُمَرية، والتحريرات الأيوبية للناصر (صلاح الدين)، وأن هذه الأماكن تعتبر وحدة قياسية، تقاس بها مكانة هذه الأُمة بين الأُمم وقيمتها، في مدى حفاظها على هذه الأمانة الإلهية! ومن هذين المكانين يتم تحقيق السلم العالمي، والاستقرار العالمي يعتمد على استقرارهما!

٦- وكما بيَّنّا أن العبرة في المكان، لا في وجود المسجد. فالمسجد الأقصى، في حادثة الإسراء، لم يكن له وجود حينها، والنبي قد عبر الزمان والمكان، من ماضٍ وحاضِر ومستقبل، محدّد ضمن نواميس الكون! ومن المعلوم أن المكان قد تمّ بناؤه من قبل النبي سليمان عام ٩٦٠ ق.م، وهو الهيكل الأول له، ثم جاء (نبوخذ نصَّر) البابلي، ليُدَمِّر الهيكل، ويحرقه، ويقوم بسبي اليهود، وقتلهم، وترحيلهم إلى بابل (العراق حالياً)، ثم جاء الفرس ليسقطوا المملكة البابلية، ويعيدوا اليهود، ويساعدهم في بناء الهيكل الثاني عام ٥١٥ ق.م. وقام ملك اليهود (هيرودوس الأدومي) بتوسعته، ثم لما سيطر الروم على المنطقة، حدثت ثوراتٌ متلاحِقة من قبل اليهود على الروم، فأقدم الجنرال الروماني (تيتوس) على تدمير الهيكل، مع (أورشليم)، عام ٧٠ ميلادي، ثم تمت تسمية المدينة التي تضمّ المسجد الأقصى بـ(إيلياء)، نسبة إلى الإمبراطور الروماني (إيليانوس هادريانوس)، الذي سحق الثورة اليهودية الثالثة. ثم بعد ذلك قررت الإمبراطورية الرومانية أن يبقى مكان المسجد الأقصى في المدينة خاوياً، ومنعوا اليهود من دخولها، إلاّ يوماً واحداً في السنة، يبكون على أطلالها.. فالعبرةُ بالمكان لا في المبنى، وسيبقى المكان ملتقى أنظار الرسالة الخالدة، حتى لو تم تدمير مبنى المسجد الأقصى الحالي من قبل الصهاينة، كون المسجد الأقصى مرسوم ومحفور ومَبنيّ في آياتِ الرسالة الخالدة! فهو أُولى القبليتين، ومهبط الوحي، وأرض الأنبياء، ومكان التقائهم، ومسرى النبي الخاتم، ومنه تم العروج إلى ملكوت السماوات..

٧- بيان على قيمة القبلة، وأن القبلة الأصلية - كما قلنا - هي الكعبة المشرّفة، وأن تحويلها من قبلة الأقصى سيتم لا محالة، فهي قبلة مؤقتة، وأن ختم النبوة يقتضي معها ختم القبلة إلى المسجد الحرام، إلى يوم الدين،



ويجب أن يكون المسجد مكان رحيلنا وترحالنا، والإسراء إليها. ومن هنا نستشعر قيمة الصلاة، فهو معراجُ كل مسلم، لكي يعرج إلى ملكوت السماوات، وفيها يتمّ له الإراءات الربانية، ويتوجّه بعروجه إلى خالقه ومعبوده.

ولكن حتى يتم تفريغ الكعبة من الأصنام، ولكي لا يشيع العرب أن المسلمين يسجدون للأصنام، التي هي داخل الكعبة..

وهناك من يرى أن المسلمين في (مكّة) كانوا يتوجّهون إلى الكعبة بوقوفهم جنوب الكعبة، وحيث أن المسجد الأقصى يقع إلى شمال الكعبة، لذلك كان المسلمون يتوجّهون إلى الكعبة، وإلى المسجد الأقصى، في آنٍ واحد! لكن عندما هاجروا إلى (المدينة)، الواقعة شمال (مكّة)، فهنا جعل المسلمون في حيرة، فكيف سيتوجهون إلى المسجد الأقصى، الواقع شمال المدينة، والكعبة المشرفة تقعُ في جنوب المدينة، أي: تقع وراءهم، عندما يتوجّهون إلى المسجد الأقصى. وهنا كان الأمر الإلهي بالتوجّه شَطْر المسجد الحرام..

٨- وأخيراً، هو توجُّه رباني إلى قيمة المساجد، فلا يجوز أن يدعوا فيها مع الله أحداً، ولا أن يخضعوا لأحدٍ من دون الله، ولا أن يخضعوا لأحدٍ من دون الله،

نأتي إلى كلمة ﴿لِنُرِيَه من آياتنا﴾:

ومن هذه الكلمات يتبيّن أن الله تعالى هو الذي أراد - بمشيئته - أن يُريَ نبيه الإراءات الملكوتية، ويتبيّن من خلالها مقام الرفعة الإيمانية، التي تميّز بها النبيّ (محمّد)، بينما نجد أن أرفع الأنبياء شأناً، مثل: النبيّ (إبراهيم)، الذي وصل إلى مقام الخُلّة، قد طلب من الله الإراءات، بعد أن أراه بعض الإراءات، بينما نجد أن النبيّ (موسى) قد طلب هو أيضاً رؤية الله، وهو في مقام التكليم الإلهي، ومقام التذلل والانبساط له سبحانه وتعالى.

لكن حدث اختلاف من قبل الصحابة أنفسهم في هذه الإراءات، وهل أن النبيّ قد رأى الله؟ وهنا تم فتح هذا الباب على

مصراعيه في رؤية الله، ومن ثم تجسيد الإله، وما دام هو يُرى، فمعنى ذلك هو مجسد، وأن هناك أمكنة وحيّز لا يشغلها، لأن الرؤية تقتضي التجسيم. لذلك صَّرحت السيدة عائشة، عندما سُئلت أن هناك من يقول إن النبيّ قد رأى الله، فقالت، بما معناه: لقد قفَّ شعري مما قلت، لقد كذب عليّ مَنْ قال ذلك. وفي روايةٍ أُخرى، بما معناه: أنه قد أفرى الفرى، من قال أن محمداً رأى ربه: (والكذب أي بمعنى أخطأ، حتى نفهم المصطلحات الدارجة آنذاك)، وقالت: إن الله لا يُرى، وذكرت الآية القرآنية: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾(سورة الأنعام).

لذلك تجد أن أحد أئمة التفسير (مجاهد بن جبر)، وهو تلميذ (ابن عباس)، الذي نقل مروية يقول فيها: إن النبيَّ رأى الله، لكنه خالف أُستاذه، وبيّن أن الله لا يُرى، حتى في يوم القيامة، بدليل الآية نفسها الآنفة الذكر، كونه لا يمكن إدراكه..

وهو ما جعلنا نبحث عن هذه الحقيقة، وهل أن الله يُرى، ويُجَسَّد؟! سنعرف ذلك من قصّة الباحث عن الله، وهو (إبراهيم) عليه السّلام، وقصته في البحث عن الإله الحق.. فـ(إبراهيم) قد وصل - بفطرته السليمة - إلى أن الله لا يجسد، لذلك كره منذ طفولته إله الآباء والأجداد المجسّد، لذلك صّرح منذ البداية في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنتُمْ لَهَا عاكفون﴾(سورة الأنبياء).

لذا، فرحلته في البحث عن الإله بدأت على مرحلتين:

١- مرحلة الإعانة الإلهية على الإراءة والمعرفة. ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(سورة الأنعام). هنا يتبيّن أن الله أراه الإراءات الفلكية والكونية، لكي يثبت قلبه على أن لهذا الكون إلهاً، وكيف أن إبراهيم لا يحب إلهاً آفلاً، أي بمعنى: غائباً ومتغيّراً. وبعد تعب في البحث، عرَّفه الله بنفسه، والسؤال هنا: هل سأل إبراهيم الله عزّ وجل لكي يراه؟ هو لم يسأله، لأنه يدرك أن الله لا يُدرَك، فلو كان يُدرَك لرآه مَنْ قبله من البشر، من آدم، ومن تبعه من الأنبياء،لذلك تعرف هذه المرحلة بمرحلة الإعانة الإلهية له، في قوله تعالى: ﴿وكذلك

نُري﴾.

٢- مرحلة الطلب الإبراهيمي من الله بإراءة كيفية إحياء الموتى، ولم يطلب رؤية الله، لأنه يدرك أنه ليس كمثله شيء: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(سورة البقرة).

ومن هذه الآية يتبيّن أنه يريد الإيمان الكامِل، ولا يريد نصفَ الإيمان. فالإراءات تثبت القلب، والحقيقة هو أن الله أطلق على لسانه منهجاً لكي ينتهجه لمعرفة البعث، والتيقّن منه، عن طريق الأسوة الإبراهيمية: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾(سورة الممتحنة). وهو يمثل أُمة بعينها: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا﴾.

أمّا (موسى) عليه السلام فقد طلب رؤية الله، فهو في مقام التكليم، والاستئناس، والانبساط لله.. ﴿...قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾(سورة الأعراف). فهو طلب الاستطاعة على الرؤية، أي بمعنى: رب اجعلني أراك بقدرتك. فكان الرد مباشرة، هو عدم الاستطاعة على الرؤية!

ونلحظُ أن صياغة الطلب عند الأنبياء تتسم بالأدب، أما صياغة الطلب عند بني إسرائيل فتتسم بقلة الأدب، وقد ذكره الله في قوله: ﴿إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً..﴾(سورة البقرة). ونلحظُ أن طلب الرؤية كان من موسى، وليس من الله!! أمّا النبيّ (محمّد)، فلم يطلب، بل الله قد أراه دون أن يطلب هو، وهي إشارة إلى الخيرية والاصطفاء البشري..

لكن قد يتبادر إلى أذهاننا سؤالٌ، وهو: كيف أن الله لا يُرى، والله يقول في كتابه العزيز عن أهل الجنة: ﴿وجوهٌ يومئذٍ ناظرة إلى رَبِّها ناظِرة﴾، والجواب هو أن الإنسان في العالم الآخروي غير الإنسان في الدنيا، وأنه سيكون له مواصفات خَلْقية مغايرة، كما بيَّنه القرآن: ﴿...ثُم أنشأناه خَلْقاً آخر..﴾، ويجب العلم أن هناك فرقاً بين:
- النَظَر: هو التحديق والتقلب في حدق العين.
- البصر: تعتبر حاسة الرؤية، فهو إدراك رموز وانعاكاسات، يتم تحليلها من قبل العصب البصري، وانتقال إيعازات النظر إلى الدماغ للتحليل.
- الرؤية: هي الصورة الحقيقية للمشاهدة،

بعد مرور المشهد بمراحل النظر والبصر. لذلك نرى أن الله بيّن ذلك، وقال: ﴿فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾، فقد لا يؤدي النظر إلى الرؤية، وعند الرؤية فبالتأكيد لا تعني أنه أدرك الشيء.. والرؤية هي أول بدايات الإدارك فقط..

ومن هذه الآيات والأحداث، التي سنذكرها، ستتضح مسألة الرؤية والإدراك أكثر. ففي قضية موسى مع فرعون وجنوده، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرَكُونَ * قَالَ كَلا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾(سورة الشعراء). فمن مع موسى رأوا جنود فرعون، أي تحقّقت لهم الرؤية، وكذلك رأى الجمع الآخر، أي: جنود فرعون، موسى ومن معه، لكن موسى (عليه السلام) قال، بكل ثقة، وزجرهم بقوله: ﴿كلا﴾، وهي أداة زجر، إنهم لن يحقّقوا الإدراك، ما دام هو معهم، ومعه ربه، فالله لا يُدرك، وبالتالي فهم لا يُدركون!

وكذلك في حادثة النبيّ (محمّد)، مع صديقه أبا بكر، عندما كانا في الغار، وعندما خاف أبو بكر فيما لو أن أحد المشركين مال ببصره، لرأوهما، أي: لم يصلوا إلى إدراكهما، حيث لم تتحقّق الرؤية، فقال النبيّ محمّد بكل ثقة: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾(سورة التوبة). فما دام الله معهم، فالرسول أدرك أنهم لن يدركوا، ما داموا مع الذي لا يُدرك!

ومن هنا نفهم ردة فعل السيدة (عائشة)، عندما قالت: "لقد قَفَّ شعري مِمّا قلت ..."، وذكرت الآية العظيمة لبيان نفي إدراك الله عزّ وجل، فهي كانت تعني الإدراك لا الرؤية. وذكرت الآية: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾.

وكي نفهم الآية، فعلينا تكملة الآية التي تليها، وهو قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُم بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾. فمعنى اللطيف: هو التصرّف بدقةٍ متناهية، مع التلطّف، وهو عائد إلى مقطع الآية ﴿لا تدركه الأبصار﴾، فهو لطيف بنا عندما جعلنا لا ندركه..

وأكّدَ في المقطع الثاني بـ﴿وهو يدرك الأبصار﴾، أن الله هو واجب الوجود، وليس كما ندرجه على ألستنا أنه موجود، وهذا خطأ لغوي، فالموجود دلالة على هناك من أوجده! لذلك فالله واجب الوجود، في كل زمان ومكان، لذلك جاءت صفة الله ﴿الخبير﴾، لتوافق مقطع الآية ﴿وهو يدرك الأبصار﴾.. وجاءت الآية التي تليها: ﴿قد جاءكم بصائر من ربكم ..﴾، لترد على قضية مهمّة، ألا وهي أنه ليس شرطاً أن ندرك الله، لكن المهم هو أن نبصره بالبصيرة، وليس بالبصر! فهناك فرق أيضاً بين البصر والبصيرة.. فالأعمى، مثلاً، لا يبصر، لكنه

يمتلك البصيرة، بل نجد أن الأعمى له قوة حفظ أكبر من المبصر، كونه محروماً من البصر، فلا يشغل بصره عن بصيرته، فتكون بالتالي بصيرته أقوى. والمهم هو أن نمتلكَ البصيرة، التي نحسّ بها في أذهاننا، وحواسِنا، ونستشعر بها. ثم كانت تكملة الآية: ﴿فمن أَبْصَرَ فلنفسهِ ومَنْ عَميَ فَعليها﴾، وأبْصَرَ هنا تعني: القرآن. والقرآن هو الوحي الذي أرسله الله إلينا، عن طريق أمين الوحي، المكلّف بتبليغ الرسالة الخاتمة. وقد بيَّن هذا القرآن طرق إيصال الرسالة الإلهية، وهي تكمُن في الآية التالية: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلاّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيم﴾(سورة الشورى).

نفهم من هذه الآية أن:

١- الوحي: يعني هنا الإلهام، فهناك وحي إلهام، ووحي عن طريق رُسُل، والإلهام هو كما ألهم الله (أم موسى) في قذف ابنها إلى الماء وهو طفل، وكذلك الوحي المذكور إلى النحل، بأن يلهمها تلك الملكات.

٢- أو من وراء حجاب: كما هو حال النبيّ (موسى)، عندما قال الله تعالى: ﴿وكَلّم الله موسى تكليما﴾.

٣- أو يرسل رسولاً: هو جبريل عليه السلام، لتوصيل أمانة الرسالة للرسل والأنبياء.

٤- فيوحي بإذنه ما يشاء، إنه عليٌّ حكيم: يقوم بتوصيل الرسالة الموحاة من الله إلى أنبيائه، لذلك جاءت صفة الله (العليّ) لتفيد أن الله لا يُدرَك، فالعلو هو دلالة عدم الإدراك، وأنه لا يتحدث مباشرة مع الأنبياء، وصفة (الحكيم)، أي: من حكمته أنه لا يُرى، لكي لا يضر بعباده، فلا يتجلّى لهم.

والطريقة الرابعة للوحي، هي:

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾: فالروحُ هو القرآن الموحى إلينا، فهي تعنينا نحن المسلمين، لذلك أكّد الله أن القرآن هو للاستماع وللإنصات، لا للسماع فقط! كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾!! هنا ندرك أن القرآن جاء لتصحيح لغة العرب، وضبط قواعد النحو، لا العكس!

ولا معارضة، في كل ما قلناه، مع الآية: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، إلى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، لأن الآية تقول: لتنظر، لترى، لا لتدرك! ويجب العلم أن هذا النظر والرؤية، هو، كما أخبرنا المولى المتعال: ﴿لَيسَ كَمثلِهِ شيء﴾. والرسول في معراجه رأى الله بالبصيرة لا البصر، وهنا يتم التوافق بين المرويات

المـذكورة في الرؤيـة والنظـر، لـذلك بـيّن الرسـول في مرويـات أُخـرى، نـذكر مقطعـاً منها، قـال النبـي: (لقـد رأيـت نـوراً)، وفي رواية أُخرى قال: (وأنّى له أنْ يُرى)، فالله لا يُدرك! ويجب العلم أن الله أكبر من تصوراتنا، ولكي نتخلّص من التجسيد في مخيلتنا، التي لا تقبل إلا التجسيد، ولو أنكرناه!! فعليه يجب التأكيد في شـرح هـذا المعتقـد: أن الله لـيس كمثله شيء، وأن كُلَّ الآياتِ التي تحدثت عن (يد) أو (عين) لله، كما في قوله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾، فهي تعـني: قـدرتنا وقوتنـا. وآية: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، أي: بمعنـى أن ما عند الله أكبر مما هو عنـد اليهـود، عنـدما قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، حاشاه فهو يعطـي بلا حساب. وآية: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَـى عَيْنِـي﴾، تعني: لتصنع علـى رحمـتي وإحـاطتي، وعلـى هيمنتي، وعلى قدرتي.. هكذا يجب أن نفهـم الآيات، حتـى نخـرج مـن هـذه الإشـكاليات العقدية، الـتي ترهـق تفكيرنـا، ولا يمكـن أن نتخيّل في أذهاننـا تجسـيدات وتجسـيمات لله، ولا يمكن التفكير في ذلك، لذلك لم نر أن الله تكلم عن الأرجل!! والآيـة: ﴿يَـوْمَ يُكْشَـفُ عَنْ سَاقٍ﴾، لا تعني مطلقاً: الله، حاشاه، وقد أخطأ بعض المفسرين في ذلك، بـل تعـني: أن العرب عندما كانوا يخافون، يحـاولون الهـرب برفع ملابسهم، فتتكشف سيقانهم!

ففهم الآيات يجب أن تتم دراسـتها بحـذر، فالآية مثلاً: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى، إلاّ ما شـاء الله﴾، لا تعني أنه يمكنه أن ينسى! بل تعني أن قوة حفظ النبيّ، وعدم نسيانه، هو من عنـد الله، وبفضله. وهكذا..

ونؤكّد هنا أنه إذا كانت الجنـة الـتي ذكـر فيها الروايـات، (أنـه لا عـين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر). وقد قـال الله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُـم مِّـن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾، فما بالُك برؤيةِ الله عزّ وجل..

ولذلكَ ذكرت نهاية آية حادثـة الإسـراء: ﴿إِنَّه هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، وقد تمادى بعـض المفسـرين للتأكيـد علـى الرؤيـة أن السـميع البصير يعود إلى النبـيّ (محمّـد)، وهـو خطـأ كبير، بل الآية تعني الله، دون ريـب، فكلمـة ﴿هـو﴾ ضـمير الشـأن يعـود إلى الله تعـالى، و﴿الــ﴾ في كلمـتي ﴿السـميع البصـير﴾ مقصور إلى واحد فقط، وهو الله، لذلك أكّد الله أنه ﴿هو﴾ السميع البصير، ولم يقـل (إنـه سميع بصـير)، كمـا في تأكيـد الله في (سـورة الإخـلاص)، في قولـه تعـالى: ﴿قـل هـو الله أحـد﴾، ولم يقـل: (قـل الله أحـد). وصـفةُ (السميع البصير) تعـود إلى أهميـة الاسـتماع والبصـيرة الإلهيـة لـلإدراك في هـذه الحادثـة العظيمة، التي اخترقت الزمان والمكان❒

العصيان السياسي

نظرة في المفهوم والدلالات

2-1



سالم الحاج

مفهوم العصيان السياسي

(العصيان السياسي) مصطلح حديث، لم يعرف قديما، ولم يجر ذكره في كتب السياسة، أو الفقه، أو اللغة، عند القدماء. وهو مصطلح نشأ في (الغرب) الحديث، وانتقل إلينا عن طريق الترجمة. ومن هنا، فإن الوقوف على أصل هذا المصطلح، ومدلولاته اللغوية، وغيرها، يتطلب النظر في جذوره الغربية أولا، ثم البحث بعد ذلك في دلالاته في اللغة العربية .

العصيان السياسي في المصطلح الحديث:

لم أعثر على تعريف دقيق لهذا المصطلح، في كتب الموسوعات والمعاجم، التي تحت يدي، وهذا يدل على حداثة هذا المصطلح في الاستعمال السياسي والقانوني.. ولكن هذه الكتب نفسها تتحدث عن مصطلحات أخرى، قريبة في المعنى والاستعمال من هذا المصطلح، وذلك مثل: العصيان المدني، العنف السياسي. مما يجعلنا نعرج أولا على تعريف هذه المصطلحات، لنستخرج منها، أو من دلالاتها، تعريف (العصيان السياسي)..

تعرف (موسوعة السياسة) مصطلح (عصيان) كما يلي: هو"حركة مقاومة ضد دولة، أو سلطة، صاحبة سيادة على أرض العصيان، أو أفراده... والعصيان حالة من السلسلة تتمثل بالامتناع عن القيام بالأعمال والمهمات، أو عدم السماح للسلطات بممارسة دورها ومهماتها، كالجباية والأمن والإدارة. . وذلك بهدف الحصول على بعض المطالب أو المكاسب، من خلال هذه الطريقة

السلبية"(١).

ولكن هل يشترط في العصيان أن يكون سلبيا بالضرورة ؟.. إن النظر في أشكال العصيان، كما يعرفها صاحب الموسوعة نفسه، حيث يقول: "وللعصيان أشكال متعددة، فمنها العصيان المدني، والمسلح، والعسكري، وعصيان العصابات.."(٢)، يدلنا على أن العصيان لا يشترط بالضرورة أن يكون سلبيا، فقد يكون عنيفا ومسلحا، فهو فعل، وليس مجرد امتناع، وخاصة عندما يكون مسلحا، كما في حالة العصيان العسكري. كما أن حالات (العصيان المدني) أيضا سرعان ما تتطور من الحالة السلبية إلى الموقف الإيجابي، إذ "يبلغ العصيان مرحلة إيجابية بالامتناع عن دفع الضرائب، أو بإضراب موظفي الدولة، أو امتناعهم عن تنفيذ القوانين واللوائح كلها"(٣). أما (العصيان العسكري)، فمعناه: "التمرد وعدم الطاعة، أو الهجوم المباشر على السلطة العسكرية (بما في ذلك البحرية)، من قبل مجموعة أفراد تابعين لتلك السلطة"(٤)، فإن (العصيان المدني)، هو – كما عرفته (موسوعة السياسة)–: "عمل، أو سلسلة أعمال، يكون القيام بها عمداً، على سبيل التحدي للسلطات المدنية، من أجل الوصول إلى هدف معلن.. شكْلٌ من أشكال المقاومة السلبية التي لا تصل إلى حد العنف، أو التمرد، ولا تقتصر على تظاهرات متفرقة، ومعزولة، يقوم بها الأفراد، أو الجماعات"(٥). أو هو: "تمرد بين بعض المواطنين المدنيين، ضد السلطة الحاكمة، وطنية كانت أو محتلة، ويشمل هؤلاء: أفراد الجمهور، والموظفين العموميين. فمن ثم يتميز العصيان المدني عن العصيان العسكري، الذي هو تمرد قد يبلغ مبلغ الثورة، بين أفراد القوات المسلحة، والذي يعتبر جناية كبرى، يعاقب مقترفها بالإعدام"(٦) .

أما (قاموس الفكر السياسي)، فيعرف واضعوه (العصيان المدني) بقولهم: إنه "عصيان متعمد للقانون، لأسباب دينية، أو أخلاقية، أو سياسية. والعصيان المدني يقتضي، في أضيق معانيه، أن لا يحترم قانون ظالم، ولكن المصطلح يستعمل، أيضا، للدلالة على معارضة لسياسة، أوعلى الضغوط من أجل الحصول على إصلاح سياسي، عندما تعبر عن نفسها في عدم احترام القانون"(٧).

ومن هذه التعريفات نخلص إلى القول بأن (العصيان المدني) هو: امتناع بعض، أو عامة المواطنين، عن طاعة أوامر وقوانين السلطة، بأساليب بعيدة عن العنف، ولكنها مؤثرة، وقوية، تعبرعن نفسها على شكل امتناع عن طاعة القانون الظالم، أو عدم احترامه، والضغط من أجل الحصول على إصلاح سياسي.. ولكنها من الممكن أن تتطور، وتشكل مقدمات مقاومة كلية للنظام القائم، أو تؤدي إلى أشكال عنيفة من الاحتجاج أو التمرد(٨).. ومن أشكال العصيان المدني، التي يذكرها صاحب (موسوعة السياسة): الامتناع عن دفع الضرائب، أو الامتناع عن الالتحاق بالخدمة العسكرية، أو حملة صيام ومقاطعة شاملة (مثال: غاندي في الهند)(٩). ومن الأشكال الأخرى: مقاطعة الواردات الأجنبية، ومقاطعة السلع الاحتكارية، أو إضراب موظفي الدولة، أو امتناعهم عن تنفيذ القوانين واللوائح، والتي تتضمن إهدار حقوق المواطنين المشروعة، "كما يعتبر من قبيل العصيان المدني، ولاء المواطنين لحكومة تشكل في المنفى بعيدا عن إقليم الدولة"(١٠). وإذا كان العصيان المدني لونا من ألوان النضال المدني غير العنيف، فإن أشكال النضال السلمي غير العنيف، وصل بها البعض إلى



حوالي مائتي نوع(١١)، ومنها في العصر الحاضر مايسميه البعض بـ(العصيان المدني الألكتروني)، وهو" شكل من أشكال الضغط – غير العنيف –على المؤسسات الحكومية، أو الرسمية، المنخرطة في أعمال غير أخلاقية، أو غير قانونية، أو تضر بالإنسانية بطريقة أو بأخرى، حيث يمكن من خلال بيئة إلكترونية، تدويل وحشد وتنظيم وتأليب الرأي العام عالميا"(١٢). و"بينما يقوم المتظاهرون بسد المداخل والمخارج والممرات، لمنع تدفق المسؤولين، يعترض ناشطو العصيان الإلكتروني التدفق المعلوماتي لمختلف الهيئات، لشلها وتعطيلها، وهو ما يُحدِث ضغطا ماليا، لا يمكن للتظاهر البشري الذي يجري في الشارع أن يحدثه، حيث إن تدفق المعلومات ورؤوس الأموال من أهم عناصر الحياة في المجتمعات الرأسمالية"(١٣) .

العصيان المدني والعنف

ذكرنا أن العصيان المدني، رغم سلميته وعدم استخدامه للسلاح، لا يخلو من ضروب من العنف والسلوك المؤذي للآخرين. ومن هنا فإنه لا بد من العروج على معنى (العنف)، وأشكاله، والعلاقة بينه وبين العصيان، وغير ذلك. ورغم أن العنف قديم قدم العالم، إلا أن الحديث عنه يوشك أن يكون معاصرا(١٤). وقد عرف بعضهم (العنف) بأنه: " كل عمل من أعمال القوة، يخل بما للأشخاص من حرمة مصونة، لذواتهم، أموالهم، وأعراضهم"(١٥). في حين يعرفه آخرون بأنه: "التسبب بأضرار للآخرين، بالقتل، والتشويه، أوالجرح. ويمكن توسيع معنى المصطلح إلى التهديد بهذه الأفعال، وإلى كل مايضر معنويا، أو جسديا، بل يمكن أن يشمل تدمير الممتلكات. وقد امتد بعض الكتاب السياسيين بمفهوم العنف إلى نتائج الأنظمة السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، القمعية، التي تضر بالأشخاص الذين تحكمهم"(١٦). وعرّفه باحث معاصر بأنه: " كل سلوك – فعلي أو قولي– يتضمن استخداما للقوة، أو تهديدا باستخدامها، لإلحاق الأذى والضرر بالذات، أو بالآخرين، وإتلاف الممتلكات، لتحقيق أهداف معينة"(١٧).

والعنف ظاهرة مركبة، كأي ظاهرة بشرية أخرى، لها جوانبها المتعددة، سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو ثقافية، "وهي ظاهرة توصف بأنها عامة، وتوجد في كل المجتمعات بدرجات متفاوتة. والعنف قد يمارسه الفرد ضد نفسه، أو ضد الآخرين، وقد تمارسه جماعة ضد جماعة أخرى في

المجتمع، وقد تمارسه الدولة على المستوى الداخلي، أو الخارجي"(١٨).

فالعنف، إذن، هو سلوك، يهدف إلى تحقيق أغراض معينة، سواء باستخدام القوة، أو بالتهديد بها، وسواء كان ذلك للإضرار بالنفس، أو بالآخرين..

ولكن أين تقع، أو متى تنشأ، علاقة العنف بالسياسة ؟.. من الواضح أن ذلك يرتبط بالغاية، أو الهدف، من وراء استخدام العنف. فـ" ثمة شبه اتفاق بين أغلب الدارسين لظاهرة العنف السياسي، على أن العنف يصبح سياسيا عندما تكون الأهداف، أو دوافعه، سياسية. رغم الاختلاف بينهم في تحديد طبيعة ونوعية هذه الأهداف، وطبيعة القوى المرتبطة بها... ولذلك فإن أغلب الباحثين والدارسين يعرّفون (العنف السياسي)، بأنه: استخدام القوة، أو التهديد باستخدامها، لتحقيق أغراض سياسية "(١٩).

إذاً، فالعنف السياسي هو شكل من أشكال العنف، ولكنه يتميز بكون بواعثه، أو أهدافه، سياسية. "وعلى الرغم من أن بعض المهتمين قد استخدموا مفهومي: العنف الاجتماعي، والعنف السياسي، كمترادفين، إلا أن بمفهوم العنف الاجتماعي معنى أشمل من العنف السياسي، لأن العنف الاجتماعي يحوي كل مظاهر القوة والقمع الذي يطال الحياة الاجتماعية، الأمر الذي يجعل العنف السياسي أحد مظاهر العنف الاجتماعي، وليس مرادفا له"(٢٠).

وبناءا على ما تقدم نستطيع القول: إن العنف، والعنف السياسي، له أشكال وصور متعددة" فهناك العنف الذي تمارسه الدولة ضد الأفراد، أو الجماعات، وهناك عنف يمارس ضد السلطة، وأجهزتها، ورجالها، وهناك العنف الذي تمارسه دولة ضد أخرى، وهناك العنف الذي يمارسه الأفراد، أو الجماعات، ضد بعضهم البعض(٢١). كما أن العنف السياسي، قد يكون منظما (الانقلابات، وعمليات الاغتيال)، أو غير منظم (أحداث الشغب). وقد يكون فردياً (الاغتيال والاختطاف)، أو جماعياً (المظاهرات والإضرابات وأحداث الشغب). وقد يكون علنياً (المظاهرات، مثلا)، أو سرّياً (الاغتيالات، مثلا). وقد تستغرق أعمال العنف فترة طويلة(الحروب)، أو تكون سريعة ومؤقتة (المظاهرات والاغتيالات)(٢٢).

العنف السياسي بين الشرعية والمشروعية

إن العنف ظاهرة اجتماعية قديمة قدم البشر، وأسبابها عديدة ومتشابكة، وقد حاول الباحثون وعلماء الاجتماع، في العصر الحديث، دراسة هذه الظاهرة، وقدموا تفسيرات عديدة لها، وطرحت نظريات مختلفة في هذا الشأن. فهناك مدارس حاولت تنميط السلوك البشري في مقولات محددة، ووقعت أسيرة للحتميات المختلفة، كالحتمية البيولوجية، والبيئية، والسايكولوجية.. فمن هؤلاء من يرد السلوك العنفي – والإجرامي، بشكل عام – إلى الفطرة، ويرى هؤلاء أن العنف سلوك فطري يولد مع الإنسان، كما هي نظرية (لمبورزو)، التي ترى أن بعض الناس يولدون بخصائص شخصية معينة، تؤهلهم ليكونوا مجرمين بالفطرة(٢٣).. أو نظرية (فرويد)(٢٤)، الذي يذهب إلى أن الإنسان يولد ومعه غريزتان، هما: غريزة الحب (أو الجنس)، وغريزة العدوان. وبذلك فالعنف ما هو إلا استجابة طبيعية لتلك الغريزة في داخل الإنسان(٢٥). ومن الباحثين من يردها إلى البيئة التي تحيط بالإنسان، فهؤلاء يرون أن العنف سلوك مكتسب. ومن أبرز نظريات هذه

المدرسة، النظرية التي تقول إن العنف يكتسب، أو يتعلم، بالملاحظة. وجوهرها: أن الإنسان يبدأ، منذ طفولته، بتعلم السلوك العنيف، عن طريق ملاحظة نماذج العنف، التي يشاهدها في التلفزيون، والسينما، وفي كل مكان من حوله(٢٦) ..

وفي الحقيقة، فإن (العنف)، وكأي ظاهرة اجتماعية أخرى، لا يمكن تفسيره في ضوء عامل واحد، أو حتى بضعة عوامل محددة- كما هو الحال بالنسبة للظواهر الطبيعية-، فهو ظاهرة بشرية معقدة ومتداخلة.. ولكن الذي يهمنا هنا، هو الإشارة إلى عوامل أخرى كامنة، غير الذي ركزت عليه المدارس السالفة الذكر، وهي مجموعة من العوامل والاختلالات الكامنة في الهياكل الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية، للمجتمع، وهي ما يطلق عليه اسم (وضعية العنف الهيكلي)، أو (العنف الخفي). فهذه الوضعية هي التي تؤدي إلى وجود الصراعات الاجتماعية الممتدة، وهي صراعات تضرب بجذورها في عمق البناء الاجتماعي، والتكوين الثقافي للمجتمعات، ولها علاقة وثيقة بظهور العنف السلوكي، عند الأفراد والجماعات(٢٧).. ولعل المتابعة الدقيقة لحركة المجتمعات، وظهور حركات المعارضة، واندلاع الثورات، تؤكد وجود علاقة قوية بين الاختلالات الهيكلية سالفة الذكر، وبين تزايد مظاهر (ظاهرة العنف)، وانتشارها في تلك المجتمعات.. ولعل ذلك هو بعض أسرار ذلك التأكيد الدائم لوجود العلاقة بين الكفر وبين الفقر، في الأدبيات الإسلامية، انطلاقا من النهج القرآني الذي يركز على ذم الترف والمترفين، وينهى عن (الإسراف) في كل شيء: ﴿يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾(الأعراف: ٣١)، ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً﴾(الاسراء:١٦). "والآيات القرآنية، والآحاديث النبوية، في كراهة الترف وتحريمه، متواترة كثيرة بصفة بارزة، تشعر أنه مِنْ أكرهِ الحرام إلى الله ورسوله. والإسلام الذي يحض الناس على التمتع بطيبات الحياة، ويكره أن يحرموها على أنفسهم، وهي لهم حلال، ويدعو إلى جعل الحياة بهيجة مقبولة، لا قاتمة منبوذة.. هذا الإسلام نفسه يكره السرف والترف، تلك الكراهية الشديدة العنيفة"(٢٨) ..

وعلى الجانب الآخر، فإن الإسلام ينظر إلى الفقر على" أنه خطر على العقيدة، وخطرعلى الأخلاق، وخطر على سلامة التفكير، وخطر على الأسرة، وعلى المجتمع، وفضلا عن ذلك فإنه يعتبره بلاء يستعاذ بالله من شره... وقد قرن رسول الله الفقر في تعوذه بالكفر، وهو شر ما يستعاذ به، دلالة على خطره. فعن أبي بكر مرفوعا: {اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر، اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، لا إله إلا أنت}(رواه أبو داود).."(٢٩). وهذه المقابلة بين الترف من جانب، والفقر من جانب آخر، وبينهما وبين الكفر من جانب آخر، هي مقابلة يقررها الواقع التاريخي لمختلف الحضارات البشرية، وتعترف بها أيضاً علوم الاجتماع الحديثة. "فالمعدم والمحروم والمقموع، اقتصاديا، وسياسيا، أو فكريا، كلا أو بعضاً، يناضل ويعمل للذب عن حقوقه، وأصحاب القوة والمصلحة، يجاهدون من أجل الإبقاء على الوضع الراهن. ويمكننا الاستفادة من النصوص الإسلامية، الواردة في ذم الفقر والاضطهاد، كمعالم لتحديد الخطوط العامة لهذا النوع من الصراع"(٣٠). إن وجود الفقر والحرمان، في قطاعات عديدة من المجتمع، يهيىء الأرضية لنمو

بـذور (العنـف) و(الجريمـة) في المجتمـع، كمـا أنـه - كما أسلفنا-، يشكل نوعا من (العنف الخفي)، أو غير المباشر، الذي يمارس من قبل فئـات محـددة تجاه قطاعات عريضة من المجتمع(٣١).. ومـن هنـا فإنه لا يمكن دراسة ظاهرة معقدة مثل العنف، دون الاهتمـام بجـذوره العميقـة، ودوافعـه. فـالعنف - كظاهرة اجتماعية بشرية - له جذور وأسـباب عديـدة، تضـرب بعيـدا في عمـق التركيبـات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافيـة، والسياسـية، للمجتمعات.. ولذلك، فإنه من الطبيعي أن يجـري الحـديث عـن (السياسـة)، كلمـا طـرح موضـوع العنف، لأن "العنـف السياسـي يمثـل جانبـا مهمـا لظاهرة العنف، بمعناها المجتمعي الشـامل، ذلـك أن إثارة قضية العنف السياسـي، لـيس في جـوهره إلا طرحا لطبيعة السلطة والدولة في المجتمع. والارتباط وثيق بين السياسة والعنف، فالسياسة لا تقوم دون عنف، وإن كانت لا تقتصر عليه"(٣٢). ذلـك أن السياسة - بما هي نشاط اجتماعي يقوم على تنظيم الأفراد والجماعات، داخـل الوحـدة السياسـية - فإنها لذلك " تعتمد على القوة في تأمين الاسـتقرار الداخلي، وضمان الأمـن الخـارجي. فـالقوة، إذا، تشكل واحدا من أهم المرتكزات التي تقوم عليهـا السياسة. والقوة تعني العنف، ولكنه عنف موزون، مبدئيا، ومدعوم بالقانون والأنظمة. إنه عنف لا بد منـه، وتـبرره المصـلحة العليـا للدولـة "(٣٣).. فالعنف الذي تستخدمه الدولة هو عنـف مـبرر في النهاية، لأنه عنـف يسـتمد شـرعيته مـن الأنظمـة والقوانين، وهـو يسـتمد شـرعيته أيضـا مـن قيـام الدولة بوظائفها في تأمين النظـام والأمـن، وتـوفير الحاجات الأساسـية للمـواطنين، وصـيانة التكامـل الإقليمي للدولـة. "ولكننـا لا نسـتطيع إغفـال أن بعض استعمالات العنف، من قبل الدولة، قد ينتج عنه الكـثير مـن المشـاكل، لأن الدولـة، في بعـض الأحيان، قد تكون على درجـة عاليـة مـن القمـع والتفرقة، في استعمالها للعنف وأدواته"(٣٤).

ومـن هنـا ينشـأ الافـتراق بـين المشـروعية والشرعية، فإنه إذا كان اسـتعمال الدولـة للعنـف أمـرا مشـروعا في مبتـدأ الأمـر، أي أنـه مطـابق للقوانين، وفي إطارها، فإنه قد يفقد صفة الشـرعية في بعض الحـالات، أي أنـه لا يحـوز علـى الرضـا والقبـول مـن قبـل المـواطنين، إمـا لإفراطهـا في اسـتعمال القـوة، أو لسـوء اسـتخدامها لهـا، أو لكونها فاقدة للشرعية أصلا كنظام سياسي.. ومن هنا، فإن القوانين التي تسبغ على ممارسـات النظـام صفة المشروعية، تتحول هي الأخرى، في مثل هذه الحالات، إلى قوانين فاقدة للشـرعية، "وبخاصـة إذا كانت صادرة طبقا لإرادة الحـاكم، ولا تعـبر عـن إرادة المحكومين"(٣٥). "وهنـا يتحـول الأمـر مـن مناقشـة مشـروعية السـلوك، إلى مناقشـة حجيـة الأسس والمقومات القانونية، وغير القانونيـة، الـتي يستند إليها"(٣٦).

أما العنف الموجه ضد الدولة، أي الذي يقوم بـه الأفراد، أو الجماعات، ضد السلطة، فـإن الـبعض يدخله في الإطـار العـام لتعريـف الجريمـة، إذ هـو سـلوك مخـالف للقـانون، ولا يـبرر وصـفه بـ(السياسي) أن يكون خارج الإطار العـام للفعـل الجرمي. ومن ثم يبقى الأمر أمـر تجـريم وعقـاب، وخروج علـى القـانون، يعامـل بموجـب القـوانين الجنائية السائدة في البلاد(٣٧).

وهناك اتجـاه آخـر، يـرى أن شـرعية اسـتخدام العنف، مـن قبـل المـواطنين، تتوقـف علـى طبيعـة النظام السياسي الحاكم" ففي ظل النظم التسـلطية القهريـة، يكـون ذلـك أمـرا مشـروعا وشـرعيا، لانعدام وجود القنوات الشرعية المألوفة للمشاركة

في السلطة، أو لتغييرها. ولذا "نرى أن العنف السياسي، في الغالب، هو من الأدوات المهمة – إن لم يكن الأداة الوحيدة– للتحرر من الظلم والطغيان، في المجتمعات التي تحتكر السلطة والثروة والسلاح"(٣٨).

وبالتالي، فإن من الضروري والمهم، سواء بالنسبة إلى السلطة، أو بالنسبة للأفراد، أو الجماعات، أن يكون لجوؤها إلى العنف شرعيا، ومشروعا، وإلا فإن العواقب ستكون وخيمة على الجميع، لأن العنف يجرّ مزيدا من العنف.. فحين يكون العنف شرعيا، فإن من يقع عليهم فعل العنف، يكونون أكثر تفهما له، وأقدر على التعامل مع آثاره.. ولما كان من مصلحة الجميع أن يكون استعمال العنف محصورا بجهة واحدة هي الدولة، أو السلطة، فإن في وجود السلطة، وقوتها، ضمان للأمن واستتباب له، وفي ضعفها، ازدهار للفتنة، والانفلات الأمني، وكثرة الهرج.. ومن هنا ذهب الكثير من العلماء، في القديم والحديث، إلى أن وجود السلطة، ولو كانت ظالمة، هو أفضل من عدم وجودها، لأن عدم وجودها يفتح على الجميع أبواب العنف والفتن(٣٩). ويذهب بعض الباحثين، إلى أن نقض حق الدولة في احتكار العنف، هو الخطوة الأولى نحو السير في طريق الفوضى، التي ستقود الجميع إلى ميادين الحرب الأهلية، أو حرب الكل ضد الكل. ولقد "برهنت الوقائع أنه حيث غابت الدولة، يغيب الأمن العام، ويحل مكانه الأمن الخاص"(٤٠)، حيث يتوزع العنف على الجميع، ولا يسلم من شره أحد!..

متى يكون عنف الدولة شرعيا؟

لقد مر بنا آنفا أن الدولة – بحكم طبيعتها، وفي إطار أدائها لوظائفها– تحتكر حق استخدام القوة، وقد أصبح هذا الأمر من البديهيات التي لا يختلف عليها علماء الاجتماع، أو السياسة. ذلك "أن وجود المجتمع، والحاجة إلى تنظيمه، للوصول إلى تحقيق أهدافه، يقتضي دائما اتخاذ قرارات، ثم تنفيذها، الأمر الذي يتطلب استخدام القوة حينا، أو التهديد بها أحيانا أخرى. وعليه، فإن الإجبار هو واقعة ملازمة للحياة الاجتماعية الجمعية"(٤١). ولكن التساؤل الذي يطرح هنا، هو حول طبيعة وحدود العنف الذي تمارسه الدولة، عبر أجهزتها المختلفة،– وهو العنف الذي يحظى بشرعية مسلم بها، بحكم طبيعة الدولة وآليات عملها– والفرق بينه وبين العنف الذي يعتبر نوعا من التعسف في استخدام السلطة.. فهل يمكن التمييز بين المستويين لممارسة العنف؟ ومتى ترتفع الشرعية عن عنف السلطة، فيغدو عنفا فاقدا للشرعية؟

وبداية يجب الانتباه إلى أن شرعية العنف، الذي تستعمله السلطة، مرتبط ارتباطا مباشرا بشرعية السلطة نفسها. فشرعية السلطة "هي التي تخول الدولة استعمال القوة ضد المخالفين والجانحين والعصاة، ولولا هذه الشرعية لكانت قوة الدولة قوة تعسفية، ولكان استعمالها غير عادل ولا منصف... وشرعية السلطة هي التي تجعل الأفراد يخضعون لتعاليم وأوامر الدولة"(٤٢). ومن البديهي أن الدول التي "تنهض على أسس شرعية قوية، واعتراف عام من الشعب بحق السيادة، لا تحتاج إلى استخدام القهر والعنف لتحقيق الامتثال والطاعة"(٤٣). وعلى العكس "كلما كانت الحكومة ذات شرعية محدودة، إذ لا يؤيدها الأغلبية المطلقة من أفراد الشعب، كلما كانت أكثر ميلا إلى استخدام العنف"(٤٤). فهي علاقة مطردة إذن بين شرعية السلطة، وبين شرعية العنف الذي تلجأ إليه: كلما وجد أحدهما، وجد

الآخر، وكلما نقص، أو زال، زال الآخر مثله. كما أن هناك "علاقة عكسية بين السلطة واستخدام القوة، فكلما تطلب النظام السياسي مزيدا من القوة للحفاظ على مكانته، كلما مال لأن يفقد شرعيته في نظر جمهوره"(٤٥)، ذلك أن "للشرعية تأثيرا إيجابيا على سلوك السلطة السياسية، فكلما كانت السلطة شرعية، كلما قل لجوؤها للوسائل القمعية"(٤٦). "وعليه فإن السياسة المجدية من قبل الدولة، هي التي تتفادى قدر الإمكان اللجوء إلى أساليب العنف"(٤٧). لأن استخدام القوة والعنف، من جانب السلطة، ليس مشرعا على أبوابه من دون ضوابط، بل هو محكوم بفكرة الصالح العام، وقد تدفع الدولة من شرعيتها، وقد تغامر باستقرار نظامها ومجتمعها، إن لجأت إلى العنف، دون حساب لعواقبه. وكلما سارت الدولة باتجاه المصالحة مع شعبها، وكلما كانت السلطة السياسية قائمة على أساس رضائي، واختيار حر من الشعب، قلّت احتمالات الصراعات والنزاعات العنفية، وهدأت الأحوال بين السلطة والشعب، وبين أبناء المجتمع أنفسهم. ذلك أن "كل المجتمعات تنطوي على مقدار معين من العنف، وذلك إما بسبب عدم تلاحمها أو اندماج عناصرها تماما، أو لسبب سوء أداء الوظائف التي يقوم بها التنظيم الاجتماعي"(٤٨). ومن ثمّ فإن المجتمعات التي تستطيع أن تتغلب على تناقضاتها، ومكامن العنف فيها، هي التي تنجح، في النهاية، في الوصول إلى ما يمكن تسميته بالمجتمع الأقل عنفا، أو الأكثر أمنا. وفي الحقيقة فإن "احتدام النزاعات والحروب في المجتمع الواحد، أو بين الدولة والمجتمع، ليس من جراء وجود حالات التنوع والانتماءات المتعددة، وإنما هو من جراء التعاطي مع هذه الحالات بعقلية قسرية وقهرية وتهميشية. ولا شك أن العنف لا يؤدي إلا إلى مثله، وكذلك القسر والقهر. لذلك فإن استخدام القوة القهرية يزيد حالات الاحتدام بين المجتمع والدولة معا. فالدولة القهرية لا تصنع سلما اجتماعيا، وإنما هي تؤسس لنزاعات وحروب عديدة"(٤٩).

ومن هنا، فإننا يمكننا القول: بأن هناك خيطا رفيعا يفصل بين العنف الشرعي، وبين التعسف في استخدام القوة والعنف، من قبل الدولة، أو السلطة. "وإذا كان من الممكن إجراء مثل هذا التمييز في الدول الديمقراطية المستقرة، التي تتمتع بوجود أطر قانونية واضحة ومستقرة، تحظى باحترام الحاكم والمحكوم... فإنه من الصعوبة بمكان التمييز بين المستويين لممارسة العنف، في ظل ظروف سياسية تتسم بشيوع ظاهرة التفرد والاستبداد بالسلطة.."(٥٠)، وهذا من الوضوح بمكان، لأن الدولة ذات النظام المستبد، تميل إلى الإسراف في استخدام القوة والعنف، ولا تحسب حسابا لعواقب ذلك، لأنها لا تخشى المحاسبة أولاً، ولأنها لا تملك الآليات البديلة لذلك ثانياً.

العصيان، الدلالات اللغوية

يقول (ابن منظور)(٥١) في (لسان العرب) في مادة (عصا): "العَصا: العُودُ... وفلان صلب العصا، وصليب العصا، إذا كان يعنف بالإبل فيضربها بالعصا... ورجل ليّنُ العصا: رَفيقٌ حَسَنُ السياسة لما يَلِي، يكنّون بذلك عن قِلّة الضرب بالعصا... وعصاهُ بالعصا، فهو يَعْصوهُ عَصْوا، إذا ضَربَه بالعصا. وعصى بها: أَخَذها... وعَصاهُ العصا: أَعطاهُ إيّاها... وألقى المسافرُ عَصاهُ: إذا بَلَغَ مَوْضِعه وأَقَامَ ... وقَرَعْته بالعصا: ضَرَبْته... والعِصْيانُ: خلاف الطّاعةِ. عَصى العَبْدُ رَبَّه، إذا

خالفَ أَمْره، وعَصى فُلانٌ أميرَهُ يَعْصيه عِصِيّاً وعِصْياناً ومَعْصية: إذا لَمْ يُطعْه، فهو عاصٍ وعصيّ... ويقال للجماعة إذا خرجت عن طاعة السلطان: قد اسْتَعْصَت عليه ... والعاصي: الفَصِيلُ، إذا لَمْ يَتْبع أُمَّه، لأنَّه كأنَّه يَعصيها، وقَدْ عَصى أُمَّه. والعاصي: العِرْقُ الذي لا يَرْقأ. وعِرْقٌ عاصٍ: لا يَنقطعُ دَمُهُ"(٥٢). وذكر (الأصفهاني)(٥٣) في (مفرداته) معان قريبة من ذلك: "يقال: ألقى فلان عصاه، إذا نزل" تصوّراً بحالِ مَنْ عَادَ مِن سَفَرِه، قالَ الشاعرُ: فَأَلقَتْ عصاها، واسْتَقرّتْ بها النّوى. وعَصَى عِصْياناً: إذا خَرَجَ عنِ الطّاعة، وأَصْلُه أنْ يَتَمنّع بعصاه. قال: ﴿وعصَى آدمُ ربَّه﴾، ﴿ومَنْ يَعْص اللهَ ورَسُولَه﴾، ﴿الآنَ وقدْ عَصيْتَ قبل﴾. ويقال فيمن فارق الجماعة: فلانٌ شَقَّ العصا"(٥٤).

نفهم من العرض السابق، أن المعنى اللغوي المتبادر إلى الذهن من كلمة (العصيان)، هو الامتناع والشدة والخروج عن الطاعة، وهو المبنى الأساس للكلمة في مدلولها المعاصر. وقد مر معنا آنفا أن (العصيان)، في المصطلح السياسي الحديث، يأتي بمعنى: "حركة مقاومة ضد دولة، أو سلطة، صاحبة سيادة على أرض العصيان، أو أفراده"(٥٥). وأن (العصيان) في مثل حركة المقاومة هذه، يتمثل في البداية في سلسلة من عمليات "الامتناع عن القيام بالأعمال والمهمات، أو عدم السماح للسلطات بممارسة دورها ومهماتها، كالجباية والأمن والإدارة. وذلك بهدف الحصول على بعض المطالب أو المكاسب، من خلال هذه الطريقة السلبية"(٥٦). وخلصنا إلى أن (العصيان المدني) يمكن إيجاز معانيه بالقول: إنه امتناع بعض، أو عامة المواطنين، عن طاعة أوامر وقوانين السلطة، بأساليب بعيدة عن العنف، ولكنها جماعية، مؤثرة، تعبرعن نفسها على شكل امتناع عن طاعة القانون الظالم، أو عدم احترامه،



والضغط من أجل الحصول على إصلاح سياسي.. ويمكن لها أن تتطور، وتشكل مقدمات مقاومة كلية للنظام القائم، أو تؤدي إلى أشكال عنيفة من الاحتجاج أو التمرد(٥٧).

وإذا كان ما تقدم هو معنى (العصيان المدني)، وقد رأينا أنه يمكن أن يتمثل في صور عديدة، كما أن أسباب قيامه تختلف وتتنوع باختلاف الظروف والأحوال، فإن (العصيان السياسي) لا يبتعد كثيرا عن هذه المعاني، عدا أنه يختلف عنها في شيء أساسي واحد، هو الغاية أو الهدف الذي يقوم من أجله هذا العصيان. فالعصيان السياسي يتميز بكون أهدافه ودوافعه سياسية في المقام الأول، ولا يشترط فيه أن يكون (عصيانا مدنيا)، بل قد يكون كذلك، وقد يكون عسكريا مسلحا، ولكنه ينضوي تحت اسم (العصيان السياسي)، بناء على دوافعه وأسبابه(٥٨). فالعصيان السياسي إذن هو معنى أشمل من العصيان المدني، وهو يتقاطع معه ولا يستغرقه، فقد يكون العصيان مدنيا ولا يحمل أهدافا سياسية، وفي المقابل فإن العصيان السياسي لا يشترط فيه بالضرورة أن يكون مدنيا !. وهكذا فنحن أمام مصطلح يتحدد بدوافعه، وليس بأشكاله، فإذا كانت دوافع وأهداف العصيان سياسية، فنحن أمام عصيان سياسي، ولا يهم بعد ذلك أن يكون هذا العصيان مدنيا، أو لا يكون!. ويذهب باحث سياسي معاصر إلى أن معنى (العصيان السياسي)، هو النقيض لفكرة (الطاعة السياسية)، وهو يعتبر"العصيان السياسي ومقاومة الطغيان السياسي حقًّا ثابتًا للأمة ككل، وللرأي العام كحقيقة رقمية، وظاهرة كمية متحركة، والتي تمتلك الحق المطلق في رفض ومقاومة النظام السياسي... وتغييره لآخر تراه محققا لذلك"(٥٩).

ومن جانب آخر، فإنه لا بد من الانتباه إلى أن هناك تمايزا بين مفهومي (العصيان السياسي) و(المدني)، وبين مجموعة أخرى من المفاهيم، التي قد تتقاطع في بعض جوانبها معها، ولكنها في النهاية تختلف عنها. وذلك مثل: (العنف السياسي)، و(الصراع السياسي)، و(الإرهاب السياسي)، وغيرها. فالعنف السياسي، كما رأينا في تعريفه، هو "استخدام القوة، أو التهديد باستخدامها، لتحقيق أهداف سياسية"(٦٠)، وبما أن (العصيان) السياسي أو المدني، هو نوع من أنواع استخدام القوة، أو التهديد باستخدامها، بغض النظر عن طبيعة وشكل هذه القوة المستخدمة، فهو ولا شك يعتبر نوعا من (العنف السياسي)، ولكنه ربما كان في أدنى درجاته. وإذا كان هناك من يربط بين (العصيان)، وبين عدم استخدام العنف والقوة، فإن الأمور – على أرض الواقع – كثيرا ما لا تسير على هذا الشكل، وغالبا ما يتغلغل العنف أعمال (العصيان المدني) و(العصيان السياسي)، ومن هنا اعتبرها البعض أشكالا متعددة للعنف(٦١). ورأى آخرون "أن العصيان المدني يمكن أن يشكل مقدمات مقاومة كلية للنظام القائم، أو أن يؤدي إلى أشكال عنيفة من الاحتجاج أو التمرد"(٦٢).

أما (الصراع السياسي)، فهو "التصادم والتعارض بين فريقين، أو أكثر، لديهما من الاختلافات القيمية والمصلحية، ما يكفي لجعلهما ينخرطان في سلسلة من الأفعال، تهدف بالدرجة الأولى إلى إلحاق الأذى والضرر بالطرف الآخر"(٦٣). فالصراع السياسي هو مفهوم أوسع من مفهوم العنف السياسي، ومن الممكن أن يكون الصراع عنيفا، أو غير عنيف، إذ أن صور الصراع وآلياته متعددة. "ويعد العنف... إحدى هذه الآليات في إدارة الصراع وحسمه. وتتوقف شدة

الصراع على كمّ وكيف العنف المستخدم فيه"(٦٤). وبالمقارنة مع مفهوم (العصيان السياسي)، فإنه يمكن القول: بأن هذا الأخير هو أحد أشكال الصراع السياسي، إذ إن العصيان هو في النهاية صراع إرادات وقوى ومصالح، كما أنه يمكن أن يكون عنيفا أيضا، كما سنرى عند حديثنا عن العصيان السياسي المسلح أو العسكري.

أما (الإرهاب السياسي)، فهو "سلوك رمزي يقوم على أساس الاستخدام المنظم للعنف، أو التهديد باستخدامه، بشكل يترتب عليه خلق حالة نفسية، من الخوف والرهبة وعدم الشعور بالأمان لدى المستهدفين، وذلك لتحقيق أهداف سياسية"(٦٥). فالإرهاب والعنف متلازمان، إذاً، كما أن (الإرهاب السياسي) هو شكل من أشكال (الصراع السياسي) بين الدولة ومعارضيها، أو بين أكثر من دولة، على المستوى العالمي. ولكن مفهوم (العصيان السياسي) يبقى بعيدا – نوعا ما – عن مفهوم (الإرهاب السياسي)، دون أن يعني ذلك عدم تداخلهما، فمن الممكن لأعمال العصيان أن تتطور أحيانا، حتى تصل إلى استعمال أقصى درجات القوة، بما في ذلك ما يدخل تحت مفهوم (الإرهاب).

صور العصيان السياسي وأشكاله

إذا كان (العصيان السياسي)، كما مر معنا آنفا، هو (عصيان) يتميز بدوافعه السياسية، ولا يشترط فيه بالضرورة أن يكون مدنيا، إذ قد يكون مسلحا أحيانا، ولكنه يحمل أهدافا ودوافع سياسية. فإننا، وبناء على ذلك، نستطيع القول بأن (العصيان السياسي) نوعان: عصيان سياسي مدني، وعصيان سياسي مسلح.

أولاً: العصيان السياسي المدني:

(العصيان السياسي المدني)، هو ذات (العصيان المدني)، الذي ذكرنا تعاريفه، وتحدثنا عن صوره، ولكنه أضيق نطاقا منه، إذ إن كل عصيان سياسي مدني، هو (عصيان مدني) بالضرورة، ولكن ليس كل (عصيان مدني) سياسيا بالضرورة، والفارق أو المميز بينهما هو الأهداف التي ينطلق كل منهما لتحقيقها. وقد يشتركان في الدوافع، ولكنهما يتمايزان في الأهداف في النهاية: فالعصيان السياسي المدني أهدافه سياسية بالضرورة، ولكن دوافعه قد تتعدد وتتباين، فقد تكون دوافعه – فضلا عن الدوافع السياسية– اقتصادية، أو اجتماعية، أو فكرية(آيديولوجية)، أو غيرها. وهو بذلك يشترك مع (العصيان المدني)، الذي لا تعدو دوافعه أن تكون شيئا مما ذكرنا، ولكنه يختلف عنه في الأهداف والغايات، التي يسعى كل منهما لتحقيقها. ففي حين يسعى (العصيان المدني السياسي) إلى تحقيق أهداف سياسية بالضرورة، فإن (العصيان المدني) لا يشترط فيه ذلك، إذ إن أهدافه مرتبطة ومتداخلة مع دوافعه، التي تسببت في نشوئه، وآنذاك فإن أهدافه قد تكون اقتصادية، أو اجتماعية، أو فكرية، بحسب الدافع الذي قام على أساسه.

ويشترك (العصيان المدني) و(العصيان السياسي المدني) في كون الوسائل التي يستعملانها في سبيل تحقيق أهدافهما، مدنية، ويختلفان في الأهداف، كما أسلفنا. و(العصيان المدني) وإن كان قد جاء كمصطلح في مقابل (العصيان العسكري)، ولكن ذلك لا يمنع أن يشترك العسكريون في (العصيان المدني)، وآنذاك يكون عصيانهم مدنيا، بمعنى أنه يعتمد على الوسائل المدنية، البعيدة عن العنف(٦٦). فالوسائل إذاً هي المميزة لـ(مدنية)

العصيان، والأهداف هي التي تميز (غائيته)، أي هل هو عصيان سياسي أم غيره؟

ومع ذلك، ومع أن (العصيان السياسي المدني) يتميز بوسائله المدنية، فإن ذلك لا ينفي أن تتخلله أعمال عنف، أو استخدام لوسائل عنيفة، أو أن يكون مقدمة لأعمال عنيفة(٦٧). وبذلك فإن هذا (العصيان) ليس بعيدا عن أعمال العنف، وإن كانت غير مقصودة، أو غير أساسية فيه. بمعنى أن العصيان السياسي المدني، وإن كان يراد له أن يكون عصيانا (مدنياً)، بعيدا عن استعمال القوة، أو العنف، ولكن (العصيان) ذاته، والآليات المستعملة فيه، هي في ذاتها مولّدة للعنف، وفيها نوع من أنواع استخدام القوة، أو التلويح بها. ومن هنا "كانت إحدى المسائل المركزية غير المحلولة، هي معرفة ما إذا كان هدف العصيان المدني(= السياسي) التصرف عن طريق الإقناع، أم عن طريق القسر"(٦٨). ومن هنا أيضا جاء تكييف العصيان المدني – ومنه: السياسي المدني– على أنه يقع " في منتصف الطريق بين الصورتين الدستوريتين، صورتي: العمل السياسي، والثورة"(٦٩).

صور العصيان السياسي المدني

(العصيان السياسي المدني) –كما رأينا – يلتقي مع (العصيان المدني) في جوانب عديدة، ويختلفان في شيء أساسي هام، هو الغاية أو الهدف السياسي الذي يمتاز به الأول. وعلى ذلك، فإن كل الصور المعروفة للعصيان المدني، هي في الوقت ذاته صور للعصيان السياسي المدني، ولكنها تمتاز عنها بالهدف الذي تسعى إلى تحقيقه. وقد رأينا أن صور العصيان المدني عديدة جدا، بحيث تجاوز بها البعض المئات، ومنها: مقاطعة الانتخابات، مقاطعة المراكز، والمؤسسات، والوظائف الحكومية، الإضراب، المظاهرات، عصيان القوانين التي يستفيد منها النظام، إقامة مؤسسات اقتصادية بديلة، الإضراب عن الطعام، الصيام الجماعي كتعبير احتجاجي، الامتناع عن دفع الضرائب، الامتناع عن الالتحاق بالجيش، إلخ..(٧٠).

هذه إذاً، وغيرها، كلها صور لـ(العصيان السياسي المدني)، وهي تشترك جميعا في كونها وسائل وآليات (مدنية)، تستخدم لتحقيق أهداف سياسية، من قبل مجموعة سياسية، أو حزب، أو حتى قطاعات من المجتمع، أو نقابات، أو غيرها.

ولكن هذه الوسائل المدنية لا تعني – كما ألمحنا من قبل – أن الصلة مبتوتة بين (العصيان السياسي المدني)، وبين العنف والقوة. فالفعل اللاعنيف لا يعني افتقاده للقوة... "والحقيقة أن هذا الفهم الخاطئ يقوم هو ذاته على تجاهل لطبيعة القوة في السياسة، وللدور الحاسم الذي تلعبه القوة في الكفاح اللاعنيف"(٧١). والمقصود بـ(القوة) هنا، هو "كل مظاهر النفوذ ووسائل الضغط، بما في ذلك العقوبات المتاحة لجماعة أو مجتمع معين، والتي يستخدمها للدفاع عن نفسه، ولتطبيق سياساته، ولإدارة الصراعات الداخلية والدولية... وتستخدم هذه القوة لتمكين الجماعة من تحقيق هدف معين" مثل: تطبيق أو تغيير السياسات، أو إقناع الآخرين بالتصرف على النحو الذي يريده مالكي(كذا) القوة، مثل إقناعهم بالمشاركة في المعارضة، أو بدعم النظام القائم وسياساته وعلاقاته، أو لتغيير وتدمير نمط توزيع القوة القائم. وقد تستخدم القوة لتحقيق خليط من هذه الأهداف"(٧٢). والحقيقة إن فلسفة (العصيان المدني) تقوم على انتزاع مكامن القوة التي تعتمد عليها الأنظمة الحاكمة، في مواجهة الجماهير، والتي تتركز بالدرجة الأساس على مديات الطاعة

والتعاون التي يبديها المحكومون لحكامهم. فمن دون تعاون وطاعة المحكومين، لا يمكن لأي نظام حاكم أن يستمر في الحكم طويلا. ومن هنا تستمد آليات الصراع المدني السياسي قوتها وتأثيرها، فهي تعتمد على هدم جدار الطاعة الذي تعتمد عليه الأنظمة. فعندما تهب قطاعات من الشعب للدفاع عن حقوقها، أو للتصدي لظلم النظام وبطشه، بالامتناع عن تقديم الطاعة والتعاون، فإنها تصيب النظام في مقتل، وخاصة إذا كانت مساحة هذا الامتناع كبيرة ومؤثرة. وهكذا فكلما اتسع نطاق العصيان، زادت قوتها، وحققت أهدافها بسهولة وحسم. "وعندما تنجح الحركة في الاستمرار في عدم التعاون ورفض الطاعة، في وجه العقوبات التي يفرضها الحاكم، تصبح نهاية النظام على مرمى البصر. وهكذا يعتمد كل الحكام في مواقفهم، وفي قوتهم السياسية، على تعاون المحكومين. ويتضح أن النظرية التي تقول إن القوة مستمدة من العنف، وأن النصر حليف الطرف الذي يستطيع ممارسة أكبر قدر من العنف، هي نظرية خاطئة"(٧٣).

ثانيا: العصيان السياسي المسلح:

رأينا أن (العصيان السياسي) يختلف عن (العصيان المدني)، بأهدافه السياسية، التي يسعى إليها القائمون على العصيان. ورأينا كذلك أن هذين النوعين من العصيان، وعلى الرغم من اختلافهما في الأهداف، فإنهما يشتركان في الوسائل التي يعتمدان عليها، وهي الوسائل المدنية السلمية. أما (العصيان السياسي المسلح)، فإنه يشترك مع (العصيان السياسي المدني) في الأهداف التي يسعيان إلى تحقيقها، وهي أهداف سياسية في النهاية، ولكنهما يتمايزان في (الوسائل) التي يلجآن إليها: ففي حين يعتمد (العصيان السياسي المدني) وسائل مدنية سلمية، كما أسلفنا. فإن (العصيان السياسي المسلح) يتميز بوسائله الحربية القتالية، وباللجوء إلى القوة والسلاح والصدامات المسلحة العنيفة، مع جيوش وقوات النظام الحاكم.

ولا بد من الإشارة إلى أن (العصيان السياسي المسلح)، هو شيء آخر غير (العصيان العسكري)، على الرغم من اتحادهما في الوسائل المستخدمة فيهما. فـ(العصيان العسكري) هو "التمرد وعدم الطاعة، أو الهجوم المباشر على السلطة العسكرية (بما في ذلك البحرية)، من قبل مجموعة أفراد تابعين لتلك السلطة"(٧٤). أي أن القائمين عليه هم من (العسكر) أو(الجيش)، ولهم ارتباط وظيفي بالسلطة التي يقومون ضدها بفعل العصيان. كما أن أهداف القائمين على هذا النوع من العصيان لا يشترط، أو ليست بالضرورة سياسية، فقد تكون الأهداف محاولة لتحسين الظروف المعيشية، أو قد تكون أهدافا اجتماعية، أو ثقافية، أو غير ذلك. أما (العصيان السياسي المسلح)، فهو عصيان يمتاز بأهدافه السياسية بالدرجة الأولى، وهو يشترك مع (العصيان العسكري) في الوسائل المستخدمة، حيث يعول كليهما على الوسائل الحربية والقتالية العنيفة في المقام الأول، ولكنه يختلف عنه في أنه لا يشترط في القائمين على العصيان أن يكونوا من (العسكر، أو الجيش)، بل هم في الغالب من الناس العاديين، المدنيين، ولكنهم قد لجأوا إلى حمل السلاح، كوسيلة للتغيير ومقاومة النظام، وكطريق لتحقيق أهدافهم السياسية.

ولا بد من الإشارة هنا، إلى أن مفهوما تراثيا إسلاميا، مثل (الخروج على الحاكم)، يتطابق مع مفهوم (العصيان السياسي المسلح)، الذي نتحدث عنه. فـ(الخروج) هو الآخر، عصيان مسلح، يقوم

بـه طائفـة مـن النـاس، كـبرت أو صـغرت، ويستهدفون تحقيـق أهـداف سياسـية، في الغالـب. كما أن مفهوما إسلاميا مثل (البغي)، هـو الآخـر، يدخل تحت مسمّى (العصيان السياسـي المسـلح)، لأن البغي – كما سنرى فيمـا يـأتي– هـو حركـة عصيان مسلح، ذات أهداف سياسية. وقد تحـدث فقهاؤنا عن (التأويل) و(الشوكة)، إلى جانب فعـل (الخـروج) الفعلـي، كشـروط أساسـية لاعتبـار الخروج بغيا. وهذه الشـروط هـي الـتي تـدفع إلى اعتبـار (البغـي) مـن نـوع (العصـيان السياسـي المسلح)، على اعتبار أن (التأويـل) هـو الهـدف أو الغاية السياسية من وراء الخروج، وأن (الشـوكة) هي اسـتعمال القـوة والسـلاح. وهـل (العصـيان السياسـي المسـلح) إلا اجتمـاع هـذين: الهـدف السياسي، واستعمال القوة والسلاح!؟. أما مفهوم (الفتنة)، فهو أقرب إلى مفهوم (العنـف السياسـي) من غيره، وهذا على اعتبار أن تكون دوافع الفتنـة وأسبابها سياسية، وإلا فهي مجـرد هـرج وفوضـى، قد تتداخل مع مفاهيم أخرى كـ(الحرب الأهلية)، التي تعني: "حالة صراع مسلح يقع بين فـريقين أو أكثر، في أراضـي دولـة واحـدة، نتيجـة لنزاعـات حادة، وتعذر إيجاد أرضية مشتركة لحلها بالتدريج، أو بالوسائل السلمية"(٧٥).. وسنحاول فيما يأتي أن نعـرّف بهـذه المصـطلحات، وغيرهـا، بشـكل مبسط، وبما ينسجم مع مقاصد هذه الدراسة.

الهوامش:

(١) الكيالي، د.عبدالوهاب، موسوعة السياسة، المؤسسـة العربية للدراسـات والنشـر، بـيروت، ط٢، ١٩٩٠، ج٤ ص١٢٢.

(٢) المرجع السابق، ج٤ ص١٢٢.

(٣) عطيـةالله، أحمـد ، القـاموس السياسـي، دار النهضـة العربية، مصر، ط٣، ١٩٦٨، ص٨٠٣.

(٤) الكيالي، موسوعة السياسة، ج٤ ص١٢٢.

(٥) المرجع السابق، ج٤ص١٢٣.

(٦) عطيةالله، القاموس السياسي، ص٨٠٣.

(٧) مجموعة من المختصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة: د.أنطون حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط١، ١٩٩٤، ج١ص٤٧٤.

(٨) المرجع السابق، ص٤٧٦.

(٩) الكيالي، موسوعة السياسة، ج٤ ص١٢٣.

(١٠) عطيةالله، القاموس السياسي، ص٨٠٣.

(١١) انظـر: القويسـي، د. حامـد عبدالماجـد، العصـيان السياسي بين النشأة والاحتواء، موقع: الشاهد للدراسـات السياسـية والاسـتراتيجية، http://ashahed2000.trpod.com.mfaheem/6.html. أيضـا: فتحـي أبـو حطـب، اسـتراتيجيات التغييروأنـواع القوة..بـدائل العنـف، موقـع القـدوة: www.qudwa.com.page=articles/13/13-004.

(١٢) سليمان، هشام، عندما يكـون العصـيان ألكترونيـا، مجلة (ميزوبوتاميا)الألكترونية، دورية موسوعية تعنى بإحياء الهوية الوطنية، تصدر عن مركز دراسـات الأمـة العراقيـة، العدد الرابع، www.mesopotamia4347.com.

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) يقول صاحب (موسـوعة السياسـية): إن" أول مـن حاول التفكير في العنف، والتنظير له، هو (جورج سوريل)، (كتابه: تأملات حول العنف)، في القـرن التاسـع عشـر". الكيالي، موسوعة السياسة، ص٢٥٥.

(١٥) الجاسـور، د. نـاظم، موسـوعة علـم السياسـة، دار مجدلاوي، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٤، ص٢٦٦.

(١٦) مجموعـة مختصـين، قـاموس الفكـر السياسـي، ج١ص٤٩٠.

(١٧) إبراهيم، د. حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسـي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بـيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص٤٥.

(١٨) الأسود، د. شعبان الطاهر، علم الاجتماع السياسي: قضايا العنف السياسي والثورة، الدار المصرية اللبنانية، ط٢، ٢٠٠٣، ص٢٤ . وانظر: إبراهيم، د.حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٤٠.

(١٩) إبراهيم، د.حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص ٤٨.

(٢٠) الأسود، د.شعبان، علم الاجتماع السياسي، ص١٧. وانظر: توهيل، د. محمد أبو هنطش، علم الاجتماع السياسي، دار المستقبل، عمان، ط١، ١٩٩٨، ص٧٠-٧١.

(٢١) الأسود، المصدر السابق، ص٢٤ فما بعد.

(٢٢) انظر : إبراهيم، د.حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٥٢.

(٢٣) لمبروزو(سيزار) Lombroso(١٨٣٥-١٩٠٩): طبيب إيطالي. اشتهر بدراسته عامل الوراثة عند المجرمين، ورد أسباب الجناية إلى عوامل مرضية غالبا. المنجد في الأعلام، دار المشرق، بيروت، ط١٩، ١٩٩٢، ص٤٩٤.

(٢٤) فرويد (سيجموند) freud(١٨٥٦-١٩٣٩): طبيب نمساوي. مؤسس علم التحليل النفسي. درس أهمية الدوافع والعواطف (اللاشعورية)، والعوامل الجنسية، ولا سيما في مرحلة الطفولة. من كتبه: (تفسير الأحلام)، (قلق في الحضارة)، (مستقبل وهم). المنجد في الأعلام، ص٤١٣.

(٢٥) انظر في ذلك: إبراهيم، د.حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٤٦.

(٢٦) المصدر السابق. ص٤٦. وانظر: السمالوطي، د. نبيل محمد توفيق، الدراسة العلمية للسلوك الإجرامي، دار الشروق، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٩٨٣، ص٨٢-٨٤.

(٢٧) إبراهيم، د.حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٤٤-٤٥.

(٢٨) قطب ، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام ، د.ن، د.م، ط٨، ١٩٦٨، ص١٤١.

(٢٩) النجار، د. عبدالهادي علي، الإسلام والاقتصاد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ط١، ١٩٨٣، ص١٣٥.

(٣٠) حسن، غالب، الصراع الاجتماعي في القرآن، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢، ص٥٥.

(٣١) الأسود، د. شعبان، علم الاجتماع السياسي، ص١٩. انظر أيضا: خوالدة، د. محمود عبدالله محمد، علم نفس الإرهاب، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٥، ص٨٦-٨٧.

(٣٢) الأسود، المصدر السابق، ص١٩.

(٣٣) العكرة، د.أدونيس، الإرهاب السياسي، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص٨-٩.

(٣٤) الأسود، د. شعبان، علم الاجتماع السياسي، ص٢٥.

(٣٥) انظر: إبراهيم، د.حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٥١.

(٣٦) المرجع السابق، ص٥٩.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٥٨.

(٣٨) الأسود، د. شعبان، علم الاجتماع السياسي، ص ٣٩.

(٣٩) يقول الإمام الجويني في (الغياثي):"ولو ترك الناس فوضى، لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع... مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء، لانتشر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام... وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن". الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله(ت٤٧٨هـ)، غياث الأمم في التياث الظلم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣، ص١٦.

(٤٠) معتوق، د. فردريك، جذور الحرب الأهلية، دار الطليعة ، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٣٧.

(٤١)الأسود، د. صادق، علم الاجتماع السياسي: أسسه وأبعاده، دار الحكمة للطباعة والنشر، بغداد، د.ط، ١٩٩٠، ص٥٨٧.

(٤٢) الحسن، د.إحسان محمد، علم الاجتماع السياسي، دار وائل للنشر،عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٥، ص١٥٣.

(٤٣) محمد، د. محمد علي، أصول الاجتماع السياسي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، د.ط، ١٩٨٩، ج٢ ص٢١.

(٤٤)الأسود، د. صادق، علم الاجتماع السياسي، ص٥٩٣.

(٤٥) كوهان، ا.س، مقدمة في نظريات الثورة، ت: فاروق عبدالقادر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ،ط١، ١٩٧٩، ص١٥٧.

(٤٦) التميمي، عزام، الشرعية السياسية في الإسلام، ليبرتي للدفاع عن الحريات في العالم الإسلامي، لندن، ط١، ١٩٩٧، ص٩٥.

(٤٧) الأسود، د. صادق، علم الاجتماع السياسي، ص٦٠٣.

(٤٨) المرجع السابق، ص٥٩٢.

(٤٩) محفوظ، محمد، الأمة والدولة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ٥٩.

(٥٠) إبراهيم، د. حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٦١.

(٥١) ابن منظور، هو: محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الإفريقي ثم المصري جمال الدين أبو الفضل. ولد سنة (٦٣٠هـ). كان عارفا بالنحو واللغة والتاريخ والكتابة، وعمّر وكبر وحدّث، فأكثروا عنه. وكان مغرى باختصار كتب الأدب المطولة، اختصر الأغاني والعقد والذخيرة ونشوان المحاضرة ومفردات ابن البيطار والتواريخ الكبار، وكان لا يمل من ذلك. وخدم في ديوان الإنشاء طول عمره، وولي قضاء طرابلس. توفي سنة (٧١١هـ).

(٥٢)ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري(٦٣٠-٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩٤، ج١٥ ص٦٣-٦٧.

(٥٣) هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني. لم تعرف ولادته. واختلفوا في تاريخ وفاته، فهو عند البعض سنة (٥٦٥هـ)، وهو عند المتأخرين سنة (٥٠٢هـ). منزلته عظيمة في الثقافة العربية، وبخاصة في ميادين اللغة والأدب والحكمة والتفسير. وله كتب كثيرة، منها: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق البيان في تأويل القرآن، وغيرها. واختلفوا في تشيّعه، ومنهم من ذهب إلى أنه كان من المعتزلة.

(٥٤) الأصفهاني، ابو القاسم الحسين بن محمد(ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، المكتبة المرتضوية، طهران، ط٢، ١٣٦٢، ص٣٣٧.

(٥٥) الكيالي، موسوعة السياسية، ج٤ ص١٢٢.

(٥٦) المرجع السابق، ج٤ ص١٢٢.

(٥٧) انظر ص٣ من هذا البحث.

(٥٨) انظر في ذلك: إبراهيم، د. حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٤٨.

(٥٩) القويسي، العصيان السياسي بين النشأة والاحتواء، موقع: الشاهد للدراسات السياسية والاستراتيجية.

(٦٠)إبراهيم، د. حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٤٨.

(٦١) الجاسور، موسوعة علم السياسة، ص٢٦٦.

(٦٢) مجموعة مختصين، قاموس الفكر السياسي، ج١ص٤٧٦.

(٦٣) الأسود، د. شعبان، علم الاجتماع السياسي، ص٩٦.

(٦٤) إبراهيم، د. حسنين، ظاهرة العنف السياسي، ص٥٥.

(٦٥) المرجع السابق، ص٥٣.

(٦٦) مرسي، د. هشام وآخرين، مقال (العصيان المدني مقاومة أم احتجاج؟)، موقع: www.taqhier.net(academy of change).

(٦٧) مجموعة مختصين، قاموس الفكر السياسي، ج١ص٤٧٦.

(٦٨) المرجع السابق، ج١ص٤٧٦.

(٦٩) المرجع السابق، ج١ ص٤٧٦.

(٧٠) انظر: الكيالي، موسوعة السياسة، م٤ص١٢٣. عطية الله، القاموس السياسي ص ٨٠٣.

(٧١) شارب، د. جين، دور القوة في الكفاح اللاعنيف، مقال منشور في الموقع الألكتروني: hptt://alialzebk2.maktoobblog.com.

(٧٢) المرجع السابق.

(٧٣) المرجع السابق.

(٧٤) الكيالي، موسوعة السياسة، ج٤ ص١٢٢.

(٧٥) الكيالي، موسوعة السياسة، م٢ ص١٨١.

موقف المؤرخين السريان من تحرير بيت المقدس

الجزء الثاني والأخير



د. فرست مرعي

المبحث الثالث
موقف المؤرخين السريان من معركة حطين وتحرير بيت المقدس

أولا: موقف المؤرخين السريان من معركة حطين ١١٨٧م/٥٨٣ هـ

مما لا شك فيه أن هناك تداخلا في عناوين الروايات التي يوردها كل من ميخائيل الكبير، والرهاوي المجهول بين معركة حطين وتحرير بيت المقدس، فعلى سبيل المثال إن عنوان (ميخائيل) لهذه الحادثة هو كما يلي:(في انتزاع (صلاح الدين)سلطان مصر، القدس من الإفرنج وإخضاعها للمسلمين، وغيره من الأحداث التي في هذه الفترة)(١). أما عنوان (الرهاوي) فهو: (الحرب على الفرنج والانتصار عليهم، والاستيلاء على مدنهم، وتخريب بلدانهم، ونهبها، واحتلال اورشليم، وإبادة سكانها إبادة تامة)(٢).

أما (ابن العبري)، فإنه لا يعتمد على ذكر عناوين الأحداث في كتابيه: تاريخ الزمان، وتاريخ مختصر الدول، لأنه يعتمد على نظام الحوليات حسب السنين فحسب.

إن (ميخائيل) و(الرهاوي) يعتمدان على التاريخ اليوناني في سرد الحوادث الخاصة بموضوع البحث، وفي غيره. أما (ابن العبري) فإنه يذكر التاريخ اليوناني (٣)، وبجانبه تاريخ العرب (٤) (الهجري)، في كتابة تاريخ الزمان، المؤلف أصلا باللغة السريانية، والمترجم حديثا إلى العربية، بخلاف كتابه الآخر: تاريخ مختصر الدول، المؤلف باللغة العربية أصلا، فإنه

يذكر التاريخ الهجري فقط، في بداية كل حادثة.

أما بخصوص بيان مواقف المؤرخين الثلاثة من معركة حطين، ونتائجها، فإن موقف (ميخائيل السرياني) يتجلى في أن السبب في خسارة الفرنجة، حسب ما يقال: "...يقال أن حاكم طرابلس[٥] الذي كان يطمح إلى الملوكية[٦] لم يفلح في الوصول إليها، فتمرد وهرب، وهو الذي غدر بالأفرنج" [٧]. أما السبب الحقيقي للخسارة، فهو يرجعها -كرجل دين – إلى ابتعاد الفرنجة عن الله، وكثرة خطايانا (أي: خطايا السريان اليعاقبة)، لأنه كان زعيمهم الروحي، وبطريركهم، وهذا ما بدا واضحا في قوله: "سنة ١٤٩٨ (يونانية) أجمع (صلاح الدين) جيشا من مصر والعربية... وتصدى للإفرنج الذين ترض الله الطرف عنهم بسبب خطايانا" [٨]. كما أنه يشير في موضع آخر، كأنه يضع أصبعه على الجرح: "أما أنا فأقول: ما كانوا ليهزموا لو لم يتركهم الله، لأن عصفوراً لا يسقط في الفخ إلا بإشارة من فوق، وأن صلاحا[٩] بشخصه قتل الشيخ أرنغد (أرنولد) [١٠]و ٣٠٠ فزيد[١١] وأغتسل بدمهم".[١٢]

وبشأن النتائج التي أسفرت عنها هذه المعركة يقول: "ثم دمر طبرية، وقتل من فيها، وللحال شخص إلى (عكا)، فهرب أعيانها إلى (صور)، عن طريق البحر، فسلمها من بقي من السكان إلى (صلاح الدين). ثم سبو قيصرية ويافا والسامرة والناصرة، وامتلأت الدنيا بالأسرى". [١٣]

إن الخسارة الفادحة التي لحقت بالفرنجة الصليبيين، أخوة السريان اليعاقبة في الدين، جعلت (ميخائيل السرياني) يقول في تاريخه: "إن الكلام ليعجز عن التعبير عن جميع الإهانات والمذلات والاحتقار التي سامها المسلمون الشعب المسيحي المضطهد، في دمشق وحران والرها وآمد (دياربكر) وماردين والموصل وسائر أنحاء المملكة".[١٤]

فيما يبدو موقف (الرهاوي) واضحا في أن سبب خسارة الفرنجة للمعركة يعود: "لسوء تصرفهم" [١٥]، أو يرجع حسب كلام الناس: "أما (كونت طرابلس) فقد تمكن من الفرار في هذه النكسة. ولدى بلوغه إلى بلاده توفي بعد أيام قليلة غماً وأسى. ويقولون إنه هو الذي خان الفرنج، وكان سبب تلك الهزيمة"[١٦]. وعندما يستعرض نتيجة المعركة فإن يصورها بطريقة تكاد تكون بشعة بقوله: "وأبيد بحد السيف خلق كثير لا يحصى... أسر منهم أسرى كثيرون يقدر عددهم بأكثر من عشرين ألف، حتى أنهم كانوا يربطونهم بالحبال مثل الكلاب، ويجرونهم الواحد تلو الآخر...". [١٧]

وبشأن أعداد القتلى، والذين قتلوا صبرا، فإنه يبالغ فيها – بالمقارنة مع ما عند زميليه–

ولعله بهذه المبالغة أراد استفظاع ما ترتب عليها من نتائج، لكي يبين مدى همجية المقاتل المسلم! قياسا بالمقاتل الصليبي: "وباد بحد السيف أكثر من ثلاثين ألف، وقبض على ملك أورشليم حيا... وعلى أكثر من مائة وخمسين من الأخوة (الهيكليين) و(المضيفين) (هوسبيتالية)[١٨]، ووضعوا على حدة، وأرسلوا إلى سجن دمشق، ما خلا الأمير رينو[١٩]، حتى ارتفع تل من القتلى أمام خيمته.."[٢٠].

ومن جانب آخر، فإن الباحث يستطيع أن يلاحظ إشارة هامة في موقف (الرهاوي)، مقارنة مع موقف زميليه، وهو أنه استعمل أكثر من عشر مرات الألفاظ الدالة على التخريب والتدمير والإبادة والنهب في الفقرة ٤٨٣ من تاريخه، الذي يتحدث عن معركة حطين، وما ترتب عليها.[٢١]

من الملاحظ أن موقف (ابن العبري) يختلف في هذا السياق عن موقف سابقيه، ففي كتابه (المختصر)، لم يتطرق البتة إلى معركة حطين، وإنما مر عليها مرور الكرام. ففي معرض كلامه عن حوادث سنة ٥٨٣ هـ، ذكر ما يلي: "وفي سنة ثلاث وثمانين ملك (صلاح الدين) مدينة طبرية، وقلعتها، وسار عنها ونزل على عكة"[٢٢]. أما في كتابه (التاريخ السرياني)، فقد توسع بعض الشيء، وذكر أمورا لم ترد عند (ميخائيل) و(الرهاوي)، ففي البداية أجزل المديح لمقاتلي الفرنجة، واتهم مقاتلي العرب (المسلمين) بالجبن: "ولما أصبحوا، وشاهد العرب شجاعة الفرنج، وهم يقتحمون اقتحام الدبابير، ولا يتقهقرون، اضطربوا كل الاضطراب، وفشلوا، وارتعدت ركبهم".[٢٣]

وبخصوص فشل الفرنج في المعركة، فإنه ألقى باللوم على (قمص طرابلس)، لأن "قلبه كان مملوءا غشا ومكرا"[٢٤]، فخاف من أن يحرز الفرنج النصر والظفر، وهذا مخالف للنصح الذي أبداه لقادة الفرنج بالعدول عن القتال. لذا ما إن استمر القتال، حتى حاول خرق صفوف جيش المسلمين، فكان أن سمح له الآخرون باختراق صفوفهم، حيث نفذ منها مع شرذمة من مقاتليه، وتوجه إلى طرابلس، وكان هذا الانهزام مدعاة إلى هزيمة الفرنجة، "ولم يبق بينهم من يثق بصاحبه"[٢٥]، على حد تعبيره.

والأمر اللافت للنظر أن (العبري) كان حريصا على إبراز مثالب (صلاح الدين)، بسبب أسيره (أرناط) (أرنولد دي شانيون) حاكم حصن الكرك، وأورد بهذا الشأن رواية لا بأس أن نذكرها: "... وكان العطش قد أجهد (جي) (لوزجان) زوج الملكة صاحبة طبرية، والبرنس أرناط... وكان العطش قد أجهد (جي) فطلب ماء ليشرب. فأمر (صلاح الدين) فأتوه بماء ممزوج بالثلج،

فشرب نصفه، ودفع النصف الثاني لأرناط. فقال له (صلاح الدين): لا يجوز أن تسقيه دون أمري. قال جي: إن الاعتقال موت، فلا تمته مرتين، والانكسار قتل، فلا تقتله قتلتين، فأعجب (صلاح الدين)كلامه، واعتزم أن يعفو عن أرناط، لكن الزعماء حرضوه على قتله، وقالوا: لا يستحق هذا أن يبقى حيا، لأنه أقسم مرارا، وحنث في يمينه.."[٢٦]، ويستطرد (ابن العبري) أن (صلاح الدين) أرسلهما – أي الملك وأرناط– إلى خيمة أعدت خصيصا لهما، ولما مر بعض الوقت، حتى أمر (صلاح الدين) بإحضار (أرناط) واستل سيفه، وقتله بيده.[٢٧] وما لم يذكره (ابن العبري) في روايته، فإن (صلاح الدين)كان قد أقسم لو أظفره الله بأرناط، فإنه سيقتله بيديه، لأنه كان قد غدر ونكث كثيرا بوعوده، وتفوه بكلمات غير لائقة بحق نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم "قولوا لمحمد يخلصكم"[٢٨]، وكان هذا في معرض رده، عندما طلب منه (صلاح الدين) إطلاق سراح الأسرى، وإعادة الأموال المنهوبة من القافلة، التي كان قد استولى عليها، وهي في طريقها من القاهرة إلى دمشق، في أواخر سنة ١١٨٦م / ٥٨٢ هـ وأوائل سنة ١١٨٧ / ٥٨٣ هـ.[٢٩]

أما بشأن الفرسان الداوية والاسبيتالية، فإن روايته تكاد تكون مطابقة لروايتي ميخائيل والرهاوي. غير أنه نقل رواية ميخائيل بخصوص ما احتمله النصارى القاطنون في "أصقاع العرب" حينئذ، من الاستهزاء والسخرية.[٣٠]

ثانيا: موقف المؤرخين السريان من تحرير بيت المقدس

رغم أن موقف المؤرخين السريان الثلاثة من تاريخ معركة حطين كان واضحا، وهو التشهير بـ(صلاح الدين)، وبالنصر الذي أحرزه، كل حسب منظوره الديني، وبالزاوية الخاصة التي ينظر بها إلى الأحداث، إلا أن الموقف بشأن تحرير بيت المقدس أصبح مختلفا بعض الشيء، رغم أهمية المدينة المقدسة، بالنسبة للمسلمين والنصارى، على حد سواء. فإن (ابن العبري)، رغم توسعه في نشر ما حدث من الوقائع المهمة، عندما حرر (صلاح الدين) بيت المقدس، فإنه يقول: "بأن فتح المدينة قد تم بطريقة سلمية، رغم حصول بعض المناوشات في بداية حصار (صلاح الدين) لها، في العشرين من شهر رجب عام ٥٨٣ هـ، بواسطة المنجنيقات التي نصبها الطرفان، وقذائف السهام، وغيرها من الأسلحة".[٣١]

ولما أدرك النصارى، المحاصرون داخل المدينة، استحالة المقاومة، أرسلوا اثنين من زعمائهم للنظر في طلب الأمان، وتسليم بيت



ذلك، دمرنا (الصخرة والمسجد الأقصى)، ثم نقتل من عندنا من أسارى المسلمين، وهم خمسة آلاف أسير، ولا نترك لنا دابة ولا حيوانا إلا قتلناه، ثم خرجنا إليكم كلنا، وحينئذ لا يقتل الرجل منا حتى يقتل أمثاله، ونموت أعزاء، أو نظفر كرماء.."[٣٣]. فاستشار (صلاح الدين) أصحابه في الموقف، فأجمعوا على إجابتهم على الأمان، وعلى أن يغادر النصارى المدينة مقابل فداء عشرة دنانير (يستوي فيها الغني والفقير)[٣٤]، وخمسة للمرأة، وكل ابن وبنت دينارين[٣٥]، واشترط (صلاح الدين) أن يؤدي الصليبيون الفداء المفروض عليهم في مدى أربعين يوما، "فمن أدى ذلك إلى أربعين يوما فقد نجا، وإلا صار مملوكا"[٣٦].

ويعترف (ابن العبري) أن (مظفر الدين بن زين الدين) أطلق سراح نحو ألف شخص من السريان والأرمن مجانا، وهو يقول: "إن هؤلاء هم رهاويون من أبناء رعيتي"[٣٧]، وسار على نهجه (ابن شهاب الدين) صاحب البيرة "فأطلق الكثيرين من أبناء البلدة"[٣٨].

المقدس، بشرط احترام من بالمدينة من الصليبيين، والسماح لمن يشاء بمغادرتها. ولكن (صلاح الدين) رفض، وأصر على تسليم المدينة دون قيد أو شرط، لأنه أقسم على الاستيلاء عليها بحد السيف، وقال لرسل الصليبيين: "سأفعل بكم كما فعلتم بالمسلمين حين ملكتموه سنة إحدى وتسعين وأربعمائة من القتل والسبي"[٣٢]، فقال له أحد هذين الزعيمين، وهو (باليان دي إبلين): "فإذا رأينا أن الموت لا بد منه، والله لنقتلن أولادنا ونساءنا، ونحرق أموالنا، ولا نترككم تغنمون منا ديناراً ولا درهماً، ولا تسبون وتأسرون رجلاً أو إمرأة. فإذا فرغنا من



ويستطرد (ابن العبري) بأن (صلاح الدين) سمح لملكة يونانية، اتشحت بثوب الرهبانية، وكانن قد ترهبت في أحد الأديرة، بالخروج مع الشمامسة والشمامسات والخدم، مع كافة أموالها، وأرسل معها بعض الفرسان لحمايتها إلى حدود الفرنج[٣٩]. ولكن المدهش أن (ابن العبري)، عندما يذكر رواية خروج (هرقل)، بطريرك أورشليم اللاتيني، فإنه يذكر الخبر بقوله: "ونقل البطريرك جميع أمتعة كنيسة القيامة، وسائر الكنائس (قناديل الذهب والفضة)، وارتحل"[٤٠] دون تعليق، دون أن يبالي بفقراء الصليبيين، الذين لم يجدوا ثمن فدائهم، بينما دفع البطريرك عشرة دنانير ثمنا لفداء نفسه فقط.[٤١]

والرواية الوحيدة التي ذكرها (ابن العبري) بمثابة انتقاص من تصرفات المسلمين، هي قوله: "وقد ارتشى بعض حراس العرب (المسلمين) من كثير من المسيحيين ديناراً ديناراً، أو أكثر، وسرحوهم"[٤٢].

أما (الرهاوي)، فيقول بأن استرداد أورشليم قد جرى في بحر من الدماء والجرائم. ونظرا لأهمية روايته، وعدم نشرها في الترجمة العربية، التي قام بها الكاهن (ألبير أبونا) لأسباب قاهرة، حسب ادعائه[٤٣]، لذا ارتأينا إدراج نصها بالكامل: "وكنا نحن الحقيرين المنكودي الحظ، يومئذ، في أورشليم، وأبصرنا بأعيننا ما افتعله المسلمون من الغوائل والمنكرات والقبائح، مما يعجز لساننا عن تعبيره ووصفه، فإن المسلمين باعوا الأواني القدسية في أسواق المدينة، وجعلوا الكنائس والهياكل مراحاً للخيل، واسطبلات للدواب، ومسارح للملاهي، ومواخير للخلاعة. وكانوا يركبون المنكرات ما شاءت وحشيتهم من الرهبان والنساء المحصنات والراهبات العفيفات. واستاقوا الفتيان والفتيات وطوحوهم في أطراف البلاد. وعروا الكنائس، لا من الزينة فحسب، بل من الحديد والأخشاب والأبواب والرخام المطعم في الجدران والمرصوف في الأراضي. ونقلوا ذلك كله إلى بلاد سحيقة، بيد أنهم أشفقوا على كنيسة القيامة الكبرى، وأقاموا فيها حراسا، لا حرمة لها، بل طمعا في ما يردها من الهدايا والتقادم، إذ كانوا يقبضون

عشرة دنانير من كل مسيحي يدخل ويسجد في ضريح الفادي"[٤٤].

وكتب ميخائيل السرياني: "إن (صلاح الدين) حرر عشرين ألف رجل وامرأة من النصارى، فأطلق سراح أربعة آلاف من الشيوخ والعجائز، وخصص ستة آلاف لخدمة جنوده، اتخذوهم عبيدا وجواري، وأرسل خمسة آلاف إلى مصر، ليرمموا أسوارها، وترك خمسة آلاف في القدس، ليبنوا كذلك سورها. أما هيكل سليمان، الذي ابتنوه حديثا، فإنهم طهروه، طبقا لشريعتهم، ومنعوا من أن يطأه النصارى، وأغلقوا كنيسة القيامة، فكان النصارى، العبيد، والمتخلفين، في المدينة، يحجون إليها دائما، ويصلون عند أبوابها دائما، باكين منتحبين"[٤٥].

ومهما يكن من أمر، فإن النصارى السريان بكوا كلهم سرا على سقوط المدينة المقدسة في قبضة (صلاح الدين)[٤٦]، مع أن المسلمين لم يتصرفوا فيها بنفس الوحشية التي أظهرها الفرنج حين ملكوها[٤٧]. ويذكر أحد الباحثين النصارى المحدثين، بأنه بعد سنة من فتح بيت المقدس، نجد أحد نصارى العراق، وهو من أهالي بلدة (برطلة)، الواقعة شرق الموصل، من السريان اليعاقبة، يؤرخ الفراغ من نسخة مخطوطة: "بالسنة الأولى بعد الفتح الرهيب لبيت المقدس". أي سنة ١١٨٨م/ ٥٨٤ هـ[٤٨].

كما أن النساطرة، رغم اعتبارهم مهرطقين، من قبل غالبية كنائس النصارى، الشرقية والغربية، على حد سواء، فإن زعيمهم الديني، الجاثليق: (صبر عبد يشوع) (١٢٢٦ – ١٢٥٦م/ ٦٢٣-٦٥٤هـ) كتب إلى الباب (بنديكتوس الرابع) رسالة في سنة ١٢٤٧م / ٦٤٥هـ، بعد ستين سنة من تحرير بيت المقدس، جاء فيها: "كان من الواجب على كنائس المسيح كلها، وعلى الأديرة، وكل المؤمنين، في الشرق والغرب، أن يلبسوا المسوح، ويجلسوا للأحزان، يبكون على بيت المقدس، وعلى ما حل فيه في أيامنا"[٤٩].

وهناك نقطة مهمة، لم يشر إليها المؤرخون السريان الثلاثة إلا ضمناً، وأوضحها بشكل جلي المؤرخون النصارى المحدثون، وهي أن نصارى المشرق لم يهتموا كثيراً بانتصارات المسلمين، ولا بسقوط بيت المقدس بأيدي المسلمين، ولا باستعراض فرسان الفرنجة الصليبيين الأسرى (بدروعهم وراياتهم المنكوسة)، بحالة الذل والهوان في شوارع بغداد، إلا أن ما أثارهم، وحز في نفوسهم، هو أن (صلاح الدين) أرسل سنة ١١٨٩م/٥٨٩هـ، قبيل وفاته، إلى الخليفة العباسي المستنصر بالله، الصليب الذي كان قد نصب فوق قبة الصخرة في بيت المقدس . فإن هذا الصليب، الذي كان من البرونز

الموشى بالذهب، وضع عند عتبة باب بغداد، المسمى باب النوبي، وكان جزء منه مكشوفا، بحيث يتسنى للمارة أن يطأوه بأقدامهم، ويبصقوا عليه[٥٠].

ويبدو للباحث أن الباحثين والمؤرخين النصارى ربما أشاروا إلى الرواية التي وردت في كتاب (الروضتين في أخبار الدولتين) لأبو شامة: "وقال ابن القادسي: قدم ابن الشهرزوري، ومعه صليب الصلبوت، الذي تعظمه النصارى، فدفن تحت عتبة باب النوبي الشريف، يبين منه شيء قليل، وكان من نحاس وقد طلي بالذهب، فجعل يداس بالأرجل، ويبصق الناس عليه، وذلك شهر سادس عشر ربيع الآخر، ٥٨٥هـ"[٥١].

ولكن الخلاف بين المؤرخين القدامى، والمحدثين، هل أن صليب الصلبوت هذا، تم أخذه من بطريرك عكا (هرقل)، أثناء خسارة الصليبيين لمعركة حطين، أو تم إنزاله من فوق قبة الصخرة المشرفة، بعد أن وضعها الصليبيون عليها، إثر احتلالهم لها، وتحويل المسجد الأقصى المبارك إلى كنيسة، كما ورد في المصادر الإسلامية أعلاه.

الاستنتاجات

رغم أهمية هذه المصادر السريانية، في استجلاء حلقات مفقودة من تاريخ الحروب الصليبية، فإنها لم تخل من سلبيات، منها:

١- تتسم هذه المصادر بأسلوب السرد والنقل، مع نزعة غيبية ظاهرة، كونها تعتمد على معجزات القديسين، التي لا يمكن تأويلها بأي شكل من الأشكال. [٥٢]

٢- تفتقر هذه المصادر إلى الموضوعية بدرجة كبيرة[٥٣]، وأكبر دليل على ذلك، ما أورده المستشرق البريطاني (ج. ب . سيغال) بقوله بهذا الصدد: "لا نستطيع الاعتماد على المؤرخين الذميين، كي ينقلوا أحداث عصورهم الرئيسية، لأنهم كانوا ينتمون إلى أقلية تعيش على انفراد، معزولين عن مجالس الملوك والأمراء، في هامشية سياسية، متفرجين لا مبالين ولا مكترثين لجريات الأحداث، تتغلب عليهم الخيبة"[٥٤]، لكن لا نستطيع أن ننفي عنها هذه الصفة بصورة كاملة.

٣- يغلب على هذه المصادر الطابع الأسطوري الخرافي، وعدم الدقة في التواريخ المحلية والعالمية[٥٥].

ظاهرة التعصب الأعمى التي رافقت هذه المصادر، خلال مراحل الحروب الصليبية، التي استمرت حوالي القرنين[٥٦]. ❒

The attitude of Seryian Historians towards the liberation of Al-Mikdas

A number of studies and researches have appeared

about the clarity of Muslim historians towards the invasion of crusaders against the Islamic home-land in the Islamic East in addition to the attitude of the crusades historians sacred areas from Moslems

But scarcely a study was done to clarify the attitude of the eastern Christian historians or the attitude of Seryian historians towards the events of fight which took place between the Moslems and Christians in the Islamic east for a period almost two centuries this research will mention the attitude of Western Seryian historians.

Who all belong to the Seryian orthodox church (Yakobian-Monivisian) towards the process of liberation or returning Al-Qodis by Salaheldin Ayobi

المصادر والمراجع والهوامش:

[١]- ميخائيل السرياني الكبير: تاريخ ميخائيل السرياني الكبير، عرّبه عن السريانية: غريغوريوس صليبا شمعون، أعده وقدمه: غريغوريوس يوحنا إبراهيم، دار ماردين، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ح٣ ص٣٧٠.

[٢]- الرهاوي المجهول: تاريخه، ص٢٢٧.

[٣]- يبدأ التاريخ من سنة ٣٣١ ق.م، أي: سنة تولية الأسكندر المقدوني لمقاليد الأمور في اليونان.

[٤]- هذه عادة جرى عليها العديد من المؤرخين السريان في نسبة حوادث المسلمين إلى العرب تحديدا، رغم أن العديد من قادة الجيوش التي بأمرتهم من غير العرب، فـ(نور الدين) تركماني الأصل، و(صلاح الدين) كوردي، وهلم جرا.

[٥]- المقصود (ريموند الثالث) أمير طرابلس. ينظر: (سعيد عبدالفتاح عاشور، الحركة الصليبية، مكتبة الأغلب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧١، ح٢ ص٧٩٩.

[٦]- أي: يتمنى أن يصبح ملكا لمملكة بيت المقدس: ينظر: (عاشور، المرجع السابق، ٩٢ ص٧٩٢-٧٩٤).

[٧]- ميخائيل السرياني، تاريخه، ج٣ ص٣٧٠.

[٨]- المصدر نفسه، ج٣ ص٣٧٠.

[٩]- يستهين ميخائيل السرياني بـ (صلاح الدين)، فلا يسميه حتى بلقبه الصحيح.

[١٠]- الصحيح: أرناط - أرنولد دي شاتيون. ينظر: (عاشور، المرجع السابق، ج٢ ص٧٦٨.)
[١١]- الفرير: هم رهبان جنود محافظون أصدقاء المسيحيين. واسمهم فرير، يعني: أخوة، ويقال لهم: داوية، وهيكليون، واسبتاليون، يعني: مضيفين، وقد صنعوا خيرا عظيما بحمايتهم. ينظر: ابن العبري: تاريخ الزمان، ص٢٠٩ هامش ١.
[١٢]- ميخائيل السرياني، تاريخ، ج٣ ص٣٧٠.
[١٣]- المصدر نفسه، ج٣ ص٣٧٠.
[١٤]- المصدر نفسه، ج٣ ص٣٧٠-٣٧١. و قارن بما أورده ميخائيل، الباحث البير أبونا بهذا الخصوص، حيث إن ترجمته للنص أكثر دقة من مترجم تاريخ ميخائيل، لأسباب قد تكون قاهرة. ينظر : تاريخ الكنيسة السريانية الشرقية من الإسلام حتى نهاية العصر العباسي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ج٢ ص٢٦٠-٢٦١.
[١٥]- الرهاوي المجهول، تاريخه، ص٢٢٨.
[١٦]- المصدر نفسه، ص٢٢٩
[١٧]- المصدر نفسه، ص٢٢٨
[١٨]- المصدر نفسه، ص٢٢٨.
[١٩]- الأمير أرناط صاحب (قلعة الكرك)، وهو أرنولد دي شاتيون. ينظر: (عاشور: المرجع السابق، ج٢ ص٧٩٢-٧٩٤).
[٢٠]- الرهاوي: المصدر السابق، ٢٢٨.
[٢١]- المصدر نفسه، ص٢٢٧-٢٢٩.
[٢٢]- تاريخ مختصر الدول، وقف على تصحيحه وفهرسته: انطوان الصالحي، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص٣٨٣
[٢٣]- ابن العبري: تاريخ الزمان، ص٢٠٨.
[٢٤]- المصدر نفسه، ص٢٠٨.
[٢٥]- المصدر نفسه، ص٢٠٨
[٢٦]- المصدر نفسه، ص٢٩.
[٢٧]- المصدر نفسه، ص٢٠٩، ويذكرمقدم الكتاب أن سبب قتل أرناط، لأنه أبى أن يعتنق الإسلام، وهذه المعلومة لا ترد في متن النص، وكان إسحق أرملة السرياني قد ذكره في معرض كلامه عن معركة حطين، ولا يدري الباحث على أي مصدر استند الأخير في إيراده هذا النص: ينظر: (الحروب الصليبية في الآثار السريانية، المطبعة السريانية، بيروت، ١٩٢٩، ص١٧٠)، كما أنه أخطأ بقوله: وقتل صلاح الدين عشرة من الرهبان الفرير، اعتمادا على ميخائيل، والصحيح ٣٠٠ فرير.
[٢٨]- ابن واصل: مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق: جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي، القاهرة، ج٢، ص١٩٤.
[٢٩]- المصدر نفسه، ج٢ ص١٨٥، وهذا ما دعا المؤرخ الفرنسي جروسيه إلى القول : "ولكن ذلك الفارس اللص (أرناط) كان لا يستطيع الحياة دون أن ينهب ويسرق)). ينظر (عاشور: المرجع السابق، ج٢ ص٧٩٧).
[٣٠]- ابن العبري: المصدر السابق ص٢٠٩.
[٣١]- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص٣٨٤، تاريخ الزمان، ص٢١٠.
[٣٢]- ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص٣٨٤.

[٣٣]- ابن العبري : تاريخ مختصر الدول، ص٣٨٤-٣٨٥، تاريخ الزمان، ص٢١٠-٢١١ والزيادة الوحيدة "لن ندعكم تكملون شهوتكم".

[٣٤]- ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص٣٨٥.

[٣٥]- ابن العبري: تاريخ الزمان، ص٢١١، تاريخ مختصر الدول، ص٣٨٥.

[٣٦]- ابن العبري: تاريخ مختصر الدول، ص٣٨٥، تاريخ الزمان، ص١١.

[٣٧]- ابن العبري: تاريخ الزمان، ص٢١١.

[٣٨]- المصدر نفسه، ص٢١١.

[٣٩]- المصدر نفسه، ص٢١١.

[٤٠]- المصدر نفسه، ص٢١١.

[٤١]- أبو شامة: كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، منشورات مكتبة محمد علي بيضون، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م، مج٢، ج٤، ص١١٥.

[٤٢]- ابن العبري: تاريخ الزمان، ص٢١١.

[٤٣]- تاريخ الكنيسة الشرقية، ج٢ ص٢٦٠ هامش (١١).

[٤٤]- إسحق أرملة السرياني: الحروب الصليبية في الآثار السريانية، ص١٧٨.

[٤٥]- تاريخ ميخائيل السرياني الكبير، ج٣ ص٣٧١، ويقصد بناء قبة الصخرة في زمن الخليفة الأموي عبدالملك بن مروان.

[٤٦]- المصدر نفسه، ج٣ ص٣٧٠.

[٤٧]- جان موريس فييه: أحوال النصارى في خلافة بني العباس، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ص٣٥٧-٣٥٨.

[٤٨]- المرجع نفسه، ص٣٥٨.

[٤٩]- المرجع نفسه، ص٣٥٨.

[٥٠]- المرجع نفسه، ص٣٥٨" حبيب الزيات: الصليب في الإسلام، دار المشرق، بيروت، ١٩٣٨، ص١٠.

[٥١]- مج٢، ج٤، ص٣٠-٤٠" ابن واصل: مفرج الكروب، ج٢، ص١٨٩.

[٥٢]- آرثر كريتنسن: إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٥٧، ص٣٠٠" يوسف حبي: التواريخ السريانية، مجلة المجمع العلمي العراقي، هيئة اللغة السريانية، بغداد، مج٦، ص٣٨.

[٥٣]- يوسف حبـي: التواريخ السريانية، ص٣٨.

[٥٤]- ابن العبري : تاريخ الزمان، ص١٤ ،١٦ تقديم: جان موريس فييه.

[٥٥]- مراد كامل: تاريخ الأدب السرياني، القاهرة، ١٩٤٩، ص٦٤" آرثر كريتنسن: إيران في عهد الساسانيين، ص٢٥-٢٦.

[٥٦]- جمال رشيد: لقاء الأسلاف الكرد واللان في بلاد الباب والشيروان، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤، ص٢٤٦.

عبق الكلمات

بيـن الرجـل والمرأة



عبد الباقي يوسف
abdalbakiuosf@gmail.com

﴿وَلَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ بَيْنَ النِّسَاء وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلاَ تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِن تُصْلِحُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ النساء/ ١٢٩

العدل هو التساوي، فإن وقفتَ إزاء امرأتين متساويتين بالنسبة لمشاعرك نحوهما، فيمكنك أن تستغني عن إحداهن، لأنها لا تمتلك شيئاً تفتقده الأخرى، ولا تتميّز بميزة عن الأخرى، فما دام الرجل يتزوّج بامرأة ثانية، فهو يرى فيها ما لا يراه في زوجته الأولى، وهي تحرّك فيه ما لا تحرّكه الأولى، وبالتالي فهو يميل إليها بما لا يميل إلى الأولى، وهذا هو دافع زواجه منها، كونها تحقق له ما لا تحققه زوجته الأولى، ويجد لديها ما يفتقده لدى زوجته الأولى، فلا يوجد زواج للزواج فحسب، بل الزواج هو صفحة حياة جديدة في حياة الرجل، وعندما يجنح الرجل إلى فكرة زوجة ثانية، فإنه يفتح صفحة جديدة في حياته، ليستمتع بها، ويقطف ثماراً جديدة من شجرة هذا الزواج، هذه الثمار التي لا تثمرها شجرة زواجه الأول. فهو، إذاً، يُناشد في هذه المرأة التي تزوّجها آفاق حياة جديدة. فإذا كان الأمر كذلك، ووقع هذا الزواج، فـ{لَن تَسْتَطِيعُواْ أَن تَعْدِلُواْ}، في مشاعركم {بَيْنَ النِّسَاء}، مهما {حَرَصْتُمْ} على العدل. لأن العدل، إن تحقق في كل شيء، حتى في ميلكم ومشاعركم نحوهما، ما كان للزواج الثاني أن يكون، فلا بأس، وقد أجاز الله لك ذلك، لكن على ألاّ {تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ}، وألاّ يؤدّي اللاعدل إلى الإفراط. فإن لم تملك ما تعدل به، مثل: الحب، وبعض المشاعر، فعليك أن تعدل فيما تملك، مثل: حسن التعامل، وإعطاء الحقوق، والكلم الطيب. اعدلوا فيما تستطيعون أن تعدلوا به، وتمتلكون زمام أن تعدلوا

به، فإنكم وإن لم تستطيعوا إلاّ أن تميلوا شيئاً، فتستطيعون ألاّ {تَمِيلُواْ كُلَّ الْمَيْلِ}، وهذا نوع من التعويض للزوجة الأولى، فإن لم يستطع أن يعطيها شيئاً لا يملكه، عوضها بأن زاد لها فيما يملك، ولعله بذلك يسترضيها، ويُجبر في خاطرها، فعليه ألاّ يـذرها {كَالْمُعَلَّقَةِ}، فتكون زوجة، وبذات الوقت ليست زوجة، لأن زوجة أخرى قد جاءت وحلّت مكانها، وبقيت هي في الهامش، مذروة من بيتها وزوجها، {كَالْمُعَلَّقَةِ} بين الزواج واللازواج، لأن زوجها قد هجرها تماماً، ولا تكاد تراه، أو تحصّل منه حقاً من حقوقها الزوجية، فهي لبثتْ بين بين: ليست مطلّقة، كي تتصرف على أنها مُطلّقة، وهي بحكم غير المتزوّجة، لأن زوجها لا يقوم بأي واجب زوجي تجاهها، وقد سلاها تماماً. فإن الله لا يجيز للرجل أن يستمرّ في تسبب هذه المعاناة لزوجته، فإن بدر منه شيء كهذا، لوقت ما، بحق زوجته الأولى، فعليه أن يُصلح في شأنه معها، وأن يكف عن ميله {كُلَّ الْمَيْلِ} إلى زوجته الثانية، وعن زوجته الأولى، ويعود إلى جادة الصواب، ويتقي الله، {فَإِنَّ اللّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً}.

ثم قال جل ثناؤه:

{وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللّهُ كُلاًّ مِّن سَعَتِهِ وَكَانَ اللّهُ وَاسِعاً حَكِيماً} النساء/ ١٣١

لكن لعلهما يبلغان مرحلة لم تعد فيها الحياة الزوجية ممكنة بينهما، سواء في حالة الآية السابقة عند زواج الرجل، أو في حالة الآية، التي سبقتها، عند بوادر النشوز من الرجل، فلم تنفع مع الرجل كل ما قدّمته المرأة له، وهي تمتص احتقانه، وتستوعب ما يبدر منه في اعتدائه عليها، حتى تحافظ على حياتها الزوجية، فلعلّه يمرّ بأزمة ما، وسيعود إلى رشده، بيد أنه يزداد حدّة في تعامله معها، وتماديه عليها، بدرجة يمسي فيها كائناً لا يُمكن احتماله بأي حال من الأحوال، فيكون قد طغى، وخرج عن المقاييس والقيم الإنسانية معها، ثم أن الحياة بينهما لم تعد تُطاق، فإن الله لا يضيّق على أحد، ولا يفرض أحداً على أحد، وقبل أن يُفسدا كل هذه العلاقة الزوجية بينهما، فيمكن أن {يَتَفَرَّقَا} بمعروف، كما تزوّجا بمعروف، فلهما أن يفترقا، دون أن يفرض عليهما أحد أن يبقيا معاً، كما تزوجا، ولم يفرض عليهما أحد أن يتزوجا. وفي ذلك يجدا عند الله سعة يجعل بها كل واحد مستغنياً عن الآخر، ويعيش في غنى عن الآخر، فالله يغنيهما {مِّن سَعَتِهِ}. هذه هي مقوّمات الحرية التي شاءها الله - فضلاً منه - للإنسان، وأراد الله أن يستمتع الإنسان بممارسة هذه الحرية الشخصية❑



مقالات

داعش هل هو استجابة للواقع الاجتماعي أم انحراف عنه؟!



عبداللطيف ياسين

✍ تتضارب المعلومات والتأويلات والتفسيرات حول كثير من الظواهر والأمور البشرية، وحتى النصوص الدينية، وقد كثُر الحديث عن (داعش)، بحيث أصبح هذا الاسم الأكثر تناولاً وتفسيراً وتداولاً، على الصعيد السياسي والفكري والاقتصادي والاجتماعي، وقد لا يكون هذا أمراً مبالغاً فيه، بقدر ما تم مجانبة الصواب في التعريف الحقيقي لهذا الاسم المنتشر عالمياً على صفحات الويب، والمطبوعات، حتى أنتج الكثير من الكتب حول هذه الظاهرة.

لقد كتب الكثيرون عن هذه الظاهرة، وبأساليب متنوعة، تسهم كلها في تضليل ماهية هذه الظاهرة، بقدر إسهابها في تعريفها..!!

بعد سقوط الخلافة العثمانية، في العقد الأول من القرن الماضي، دخل، أو سقط، بقايا هذه الأمبراطورية في أجندة بعيدة المدى، بحيث تعكس هذه الأجندة سيناريوهات متعددة في المنطقة. ومنذ ذلك الحين دخل العالم الإسلامي في مرحلة الطوارئ والارتجالية والفوضوية من أوسع أبوابها، ولا تنفك هذه



التحــولات عــن المرحليــة القلقــة، دون الركـود إلى راحـة، ولـو لعقـد مـن الـزمن، بـدءاً مـن تشـرذم العـالم الإسـلامي بعـد سـقوط الدولـة العثمانيـة، وإلى اسـتغباء القبائـل العربيـة كحركـات وطنيـة، بحيـث زُج بهـا إلى طـرح حلـول وهميـة في أنفـاق مظلمـة، وآل الأمـر إلى إجـلاء الاسـتعمار مشـاهدة، وبقـائهم – في قلـوب تلامـذتهم وتــابعيهم – إلى الآن. وقــد ذاقــت الشعوب، بعـد عهـد الاسـتعمار، أسـوء مـا ذاقتـه علـى أيـدي الاسـتعمار، فلـم يكـن استبداد حكـام العـرب أقـل بطشـاً وتنكـيلاً بشـعوبهم مـن الاسـتعمار، ومـع هـذا اختارت شـعوب بقايـا العـالم الإسـلامي بـني جلـدتهم، وفضـلوهم علـى غيرهـم. ورغـم كـل التنـازلات الـتي حـدثت مـن قبـل الشـعب عامـة، إلا أن طغيـان واسـتبداد الحكـام طـال الأخضـر واليـابس، والأهـم مـن هـذا أن بقايـا العـالم الإسـلامي لم تـر مرحلـة الاسـتقرار، إلا فـترات وجيـزة، لم تـك تسـعف أوليـات الـتمكين والإبـداع والتقـدم. وهـذا التخلـف الفكـري والثقـافي والـتقني، النـاتج عـن هـذه التحـولات والاضـطرابات والمطبـات، أدى إلى تأصـيل أحقيـة (الأقليـات) بالمطالبـة بحقـوقهم الربانيـة والطبيعيـة في الحيـاة. وكانـت العقود الغابرة تغلـي غليانـاً كـبيراً، مـن أثـر كـل تلـك المعانـاة الـتي أصـابت أقـوام المنطقة، جـراء اتفاقيـة (سـايكس بيكـو)، في ١٩١٦م، وقـد تم ترسـيم خريطـة سياسـية جديـدة للمنطقـة، دون مراعـاة العـرق والإثنيـة واللغـة والتـاريخ والثقافـة السـائدة في المنطقـة، بهـذا وُضـعت الـدول

المستحدثة على طاولة مصطنعة من قنابل موقوتة جاهزة للانفجار.. وقد تم تفجيرها..!! ولم تأت هذه التفجيرات جزافاً، وإنما كانت تتمة لسيناريوهات متنوعة ومتعددة.

قبل سقوط النظام البعثي في العراق، كان هناك غبن وحيف واضطهاد ذاقه العراقيون قاطبة، ولكن كان الأمر أمرّ على الكورد والشيعة، وذلك لأسباب موضوعية. وقد تناول (بريمر) هذا الموضوع بجدية بالغة، بحيث أصبح جزءا كبيراً من خارطة عمله، وقد عمل جاهداً على إبراز مظلومية الشيعة، في مواضع كثيرة من كتابه الموسوم (عام قضيته في العراق)، وفي مقابلاتة مع التيارات الشيعية، حسب ما فصله في كتابه المذكور. ومن جانب آخر، كل من عاشر العرب العراقيين يعلم أن لهم غيرة وشهامة على أعراضهم ونسائهم، وقد استغلت القوات الأمريكية هذا الأمر، وقاموا بنشر صور تنتهك فيها أعراض العراقيات، وحتى الرجال منهم، في (أبوغريب)، وغير ذلك من الصور المستفزة، ولا أستغرب أن تكون هذه الصور مفبركة، وذلك لتحريك مشاعر العراقيين، وزجهم في صراعات واقتتال بينهم، من جانب، ومن الجانب الثاني مع الأمريكان، وكان حل وزارة الإعلام والدفاع، وغيره من الأمور المشبوهة، بداية لتكملة المشهد العراقي الجديد في الأيام المقبلة.

ونشأ جيل جديد، عاطل عن العمل، متشائم في مستقبله، مطعون في شرفه، وعرضه، ومهدد من سلطة مذهبية متطرفة في بغداد، لذا لو قمنا باختزال الواقع العراقي، ولكن بعيدا عن دور الكورد في هذا المجال، وذلك لاعتبارات سنذكرها لاحقاً، نراه كما يأتي:

١- كان هناك بقايا من البعثيين الحاقدين على الأوضاع في المنطقة، لأنهم خسرو السلطة والهيبة والمال.

٢- عدد كثير من الذين لم يكونوا بعثيين، ولكن كانوا موظفين في الوزارات المنحلة، قد حرموا من أبسط حقوقهم المعاشية والحياتية.

٣- جيل جديد نشأ محروماً، وعاطلاً عن العمل، ومسلوب الشخصية، خاصة في المثلث السني.

٤- وكان هناك فلول من بقايا الحركات المتطرفة والمتشددة.

٥- ولا يسعنا أن نهمل حالة اليأس الذي أصاب (القاعدة)، في العراق وسوريا، وخاصة بعد مقتل قاداتهم.

٦- وجود جيل يحب الإسلام، دون التعمق في مفاهيمه.

٧- وجود الفوضويين، والانتهازيين، أمر وارد في كل المجتمعات.

٨- عرض مشاهد اغتصاب وهتك أعراض العراقيات، والعراقيين.

٩- حصر السنة في دوائر ضيقة.

ومن جانب آخر، كانت القيادة الغربية على علم كامل بوجود هذه الشرائح في المجتمع العراقي. أي: كانوا ملمين ببنية الشخصية العراقية، وعالمين بمكامن الضعف الذي واكب تركيبة الشخصية العراقية، لأن الغرب يتعامل مع السلوك الإنساني على أساس المعايير النفسية، والشخصية العراقية من السهل التأثير فيها، وتوجيهها، وخاصة فيما يتعلق بالعرض والحمية والشهامة.

ولا يخفى على كل ذي بصيرة أن هناك رقما خياليا من المسلمين المتشددين، يقيمون في أوروبا، وهم متجنسون، أو ولدوا في الغرب، ولا تستطيع الأنظمة الغربية أن تقوم بأي إجراء للحد من نشاطهم، أو مخاطرهم، على حد فهمهم لهم، فكان من الواجب أن ينقوا دولهم من هؤلاء الأشخاص، وهذا غير مسموح لهم وفق قوانينهم الإنسانية (داخلياً)، فكان لا بد من مخرج للتخلص من هذا الكم الهائل من الإسلامين المتشددين، وليس هذا فحسب، بل أصبح التخلص منهم ملحمة ومشهدا دراميا، ولكن في ساحة أخرى من الملحمات، وعلناً على الشاشات، نفس الأشخاص الذين كان على الدول الغربية أن تحميهم وتؤويهم، والذين كانوا يعرفون بالتشدد، اليوم يقتلون، وعلى الشاشات تبث المشاهد، والمجتمع الدولي يبارك هذا على أنه تخلص من الإرهابيين..!!

عندما حلت ساعة الصفر لتفعيل إحدى السيناريوهات، وتغيير خارطة المنطقة، بعد مائة سنة، بستايل جديد، والأمور مهيئة بشكل جيد للبدء بتوجيه الواقع العراقي نحو الاتجاه المرسوم، وتغيير خارطة المنطقة، وهنا نرى أن المجتمع العراقي مقتنع وموقن، ويحس بأنه يحتاج إلى محررين وفاتحين، للتخلص من هذا الواقع المتردي، والكل يبكي على ليلاه، فالعاطل عن العمل، والمنتقم لشرفه، والمغدور في مذهبه، فكل الشرائح التي ذكرتها، والواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي، كان مهيئاً لولادة (داعش)، أو أي شيء من هذا القبيل، يعبر عن تطلعات وآمال ورغبات هذه الشرائح، مع اختلاف وجهات نظرهم، والكل وجد ضالته في هذه



الحركة، لذا كانوا يُستقبلون كفاتحين ومنقذين. لذا لم تكن الإشكالية في المسميات أبداً، سواء أكان داعش، أو أي اسم آخر، ولكن الأهم هو التعبير عن رغبات وتطلعات وآمال هذه الشرائح.

إذاً وجود، أو صناعة، أو خلق أي حركة أو جماعة تتمتع بهذه الأوصاف، كان مطلبا ملحا لهذه الشرائح ..!!

فعندما تتوافق الرغبة الدولية، والمطالب الاجتماعية، والحاجة الاقتصادية، والمصالح السياسية، يكون من السهل خلق أي شيء، وتحت أي مسمى كان. فإلى هنا أصبح اسم (داعش)، مطلباً شعبياً يعبر عن معاناة ومظالم شعوب المنطقة، باستثناء الكورد، وذلك لاعتبارات موضوعية.

لماذا الكورد لا يحتاجون إلى (داعش)..؟؟

لقد سبق ربيع الكورد ربيع العرب بسنوات، عندما قامت الانتفاضة ضد الحكومة العراقية، وذلك لأسباب غنية عن التعريف والبسط والعرض، ولا يزال الكورد، حتى الآن، مهددون من قبل دول الجوار، وبالنسبة لبقية الأسباب الأخرى المؤدية إلى ظهور (داعش)، فكلها تقريباً معدومة في كوردستان، فمثلاً هناك إعمار وأعمال في

كوردستان، وهناك تنمية وحركة اقتصادية، والحزبان اللذان كانا منغلقين على أنفسهم، أصبحا اليوم أكثر انفتاحاً من ذي قبل، مع وجود ملاحظات وانتقادات حادة، ولكن لا تبلغ حد اليأس والبطالة والضيم الذي يعيش فيه العراق. وكذلك بعد كوردستان عن متناول أيدي السلطة الطائفية المتشددة في بغداد، والأمان الذي يتمتع به الإقليم في مناخ أمني قوي ...إلخ . وهنا لا ننكر وجود بعض الأفكار المتشددة في كوردستان، وهذا متزامن مع وجود متشددين علمانيين لا يرون مسوغاً لبقاء المقابل.

فالحال في العراق لا يسر الكثيرين، والعراق اليوم – وبعد قرن من ولادته القسرية– يحتاج إلى صياغة جديدة، تتوافق مع إرادة شعوبه، وعندما اعترف (البشير) بجنوب السودان، فإنه بذلك قد خدم (السودان) أكثر من أي شخص آخر، فالسودان – الآن– بصدد الإعمار والتنمية، والذي يزور السودان الآن، وبعد وقف حرب الجنوب، يرى تطورا ملحوظاً. فالعراق صنع بأيدي منتصري الحرب العالمية الأولى، وخلال المائة سنة بعد ولادته، لم يفلح في تحقيق العدل بين شعوبه وأقوامه، وقد آن الآوان أن يوضع حد لهذا الواقع المر، وذلك بالاعتراف بالكورد كدولة مستقلة، وليست إقليماً، وكذا السنة في كيان مستقل، وكذا الشيعة. والواقع يؤكّد أنه لم تفلح أي دولة في ضمّ مجتمعاتها قسرياً. وكان الأحرى أن لا يطالب الكورد بالانفصال، ولكن الأمر كان على العكس من ذلك، لأن أنظمة الحكم المتعاقبة في العراق ظلمت الكورد، وقتلت أبناءهم، وسبت نساءهم، وحرقت أرضهم، وجففت منابع آبارهم، وحاربت وجودهم، وتاريخهم. وعلى العقلاء أن يستوعبوا هذا، ويقروا بفشل وحدة العراق المزعوم، لأنه لم يكن ثمة عراق بهذا الشكل، ولن يكون. وقد آن الآوان أن تعيش شعوب المنطقة، بكل أعراقها وأديانها ومذاهبها، بسلام آمنين، في ظل عدالة إنسانية، وليس على معيار القومية أو المذهبية أو الدينية❑

(كوردستان الكبرى) مجرد يوتوبيا

ترجمها عن السويدية: سامي الحاج

تنويه:

هذه المقالة هي الفصل الأخير من كتاب (كوردستان.. الدولة الحلم)، للكاتب والدبلوماسي السويدي (إنجمار كارلسون). ويمكن النظر اليها على أنها خلاصة رأيه في المسألة الكوردية، وقت تأليف الكتاب. وربما كانت هناك بعض التعابير والآراء، التي لا نتفق فيها مع الكاتب، أو ربما تبدو غير صحيحة، لذلك لا بد أن أنوّه بأنني، ومن منطلق الأمانة العلمية، لم أتدخل في تعديل أو تغيير ذلك، فهذه كانت نظرته وآراؤه، في ذلك الحين، حيث حدثت تطورات مهمة في المنطقة الكوردية، من أبرزها ظهور المعارضة الكوردية القوية في إقليم كوردستان العراق، ومن ثم تحولها إلى المشاركة في الحكومة. ظهور منظمة (داعش) الإرهابية، كقوة استطاعت استنزاف الكثير من قوة الجيش العراقي، والبيشمركة، على حد سواء، مما حدا بالكثير من دول العالم لإبداء الدعم والتأييد لإقليم كوردستان العراق. بالإضافة إلى التطورات الأخرى المهمة التي حدثت في كوردستان تركيا وسوريا. (المترجم).

✍ بين تحرر (إيسلندا) من (الدانمارك) عام ١٩٤٤، وانهيار الشيوعية عام ١٩٩١، كانت هناك فقط ثلاث حركات انفصالية ناجحة. عام ١٩٦٥ انفصلت (سنغافورة) عن (ماليزيا) سلمياً. عام ١٩٧١، وبعد حرب دموية، انفصل شرق باكستان عن (باكستان)، وتكونت (بنغلاديش) الحالية. ونجحت (ارتيريا) في الانفصال عن (اثيوبيا) عام ١٩٩١، بعد حرب داخلية طويلة. استقلال (تيمور الشرقية)، يمكن النظر إليه كنتيجة متأخرة لتفكك المستعمرة البرتغالية. انهيار الاتحادين الروسي واليوغسلافي، أدى إلى أن مناطق كانت تتمتع سابقاً بنوع من الحكم الذاتي، بدرجات متفاوتة، أصبحت دولاً مستقلة. وهذا الكلام يسري على ما يعرف الآن بـ (كوسوفو)، وعندما ألغى (ميلوسوفيج) عام ١٩٨٩، الحكم الذاتي فيها، كانت حالة المنطقة تشبه إلى حد بعيد شبه جمهوريات. أما تقسيم (جيكوسلوفاكيا)، فقد جاء نتيجة مفاوضات سياسية.

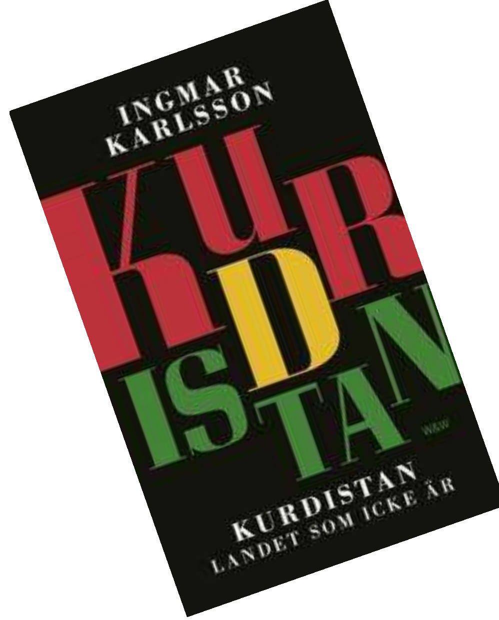
أيٌّ من هذه الحالات لا يمكن مقارنتها بالمسألة الكوردية. ولكن بدلاً من ذلك، يمكن مقارنة حالة الكورد اليوم بوضع البولنديين، في الفترة الواقعة بين آخر تقسيم لـ(بولندا) عام ١٧٩٥، والحرب العالمية الأولى. حيث استطاعت بعدها (بولندا) أن تقوم من جديد، من تحت أنقاض الإمبراطوريات: الألمانية، النمساوية- الهنغارية، والروسية. إن بناء (دولة كوردية كبرى)، ممكن تخيله، فقط إذا تعرضت كل المنطقة التي يعيش فيها الكورد، إلى نفس الانهيارات الكبرى، التي تعرضت لها ألمانيا، روسيا، والنمسا- هنغاريا، أثناء الحرب العالمية الأولى.



فالكورد اليوم، وبشكل كبير، ليسوا موحدين في كفاحهم الوطني، كالبولنديين عندما وُلدت (بولندا) من جديد، عام ١٩١٨. على العكس من ذلك، الكورد اليوم، ولاعتبارات عدة، متشرذمين أكثر مما كان عليه الألمان، عندما تشكلت المملكة الالمانية عام ١٨٧١، والإيطاليين قبل الوحدة عام ١٨٦١. أحد الزعماء القوميين: (ماسيمو دي آزيجليو)، قال يومها: "الآن قد

خلقنا إيطاليا، والآن علينا أن نخلق الإيطاليين". هذه المهمة لم تنته، رغم مرور ١٥٠ عاماً.

علاوة على ذلك، يفتقد الكورد إلى شخصية مُوّحِدة، وطنية، طليعية، ومُحفِزة، من أمثال: (غاليباردي)، أو (بسمارك). أيٌّ من القادة الكورد، لم يأخذ على عاتقه، أو تمكن، من لعب دور (أتاكورد)، قائدٍ كوردي، وممثلٍ لهوية وطنية كوردية شاملة. على العكس من ذلك، كان طابع القيادة يخيم عليه التفكير العشائري، وحتى في الجزء الذي هو عملياً بحكم الدولة المستقلة في العراق: (حكومة اقليم كوردستان)، فإن الوقت ما زال مبكراً للقول بأن سياسيين، مثل: (جلال الطالباني)، و(مسعود البارزاني)، قد خرجوا عن دور الزعيم القبلي، والقائد الحربي، إلى دور رجل دولة. وكما تجلى سابقاً (يتطرق المؤلف في كتابه إلى الصراع الدامي بين الحزب الديمقراطي والاتحاد الوطني... المترجم)، فإن الاثنان قد قاتلا بعضهما، بالقدر نفسه الذي قاتلا فيه الأنظمة العراقية، التي أنكرت على الكورد حق تقرير المصير، وأن حكومة إقليم كوردستان اليوم، هي عملياً تتكون من إدارتين منفصلتين.



إن (كوردستان كبرى)، موحدة، سوف تضم سوية مجاميع، عاشت منفصلة عن بعضها، في أربع دول مختلفة، لأكثر من حوالي ٩٠ عاماً، بحيث أن الثقافة، الحس الوطني، واستراتيجيات التعبئة السياسية، قد تطورت في اتجاهات مختلفة، وتحت مسميات متباينة. لذلك، فإن احتمالات احتدام صراع داخلي على السلطة، في هكذا دولة، متعددة ومتوفرة. ويسري هذا على مسائل أولية، مثل: أية لغة، أو لغات، سيكون لها مكانة رسمية، وأية ألفباء ستستخدم؟ ولكن التعارضات الفكرية المستترة، هي أكثر جدية وخطورة من هذا. وهنا يمكن التذكير بهجمات الـ (ب ك ك) ضد المجاميع

الكوردية الأخرى في (تركيا)، والاقتتال الداخلي المتكرر بين (أ و ك) والـ (ح د ك) في (العراق)، والـ (ح د ك إ) والـ (كومَلة) في (إيران).

دول الجوار، والقوى الأخرى، التي تقف معارضة بالضد من قيام دولة كوردية كبيرة، سوف يبذلون ما بوسعهم لاستغلال هذه الحقيقة التاريخية. حيث استطاعت (تركيا) أن تحرك المجاميع، والفعاليات الكوردية، ضد بعضها البعض. والحرب الدموية الطويلة، في شرق وجنوب شرق تركيا، لم تكن فقط حرباً بين (ب ك ك)، والجيش التركي، بل كانت أيضاً حرباً داخلية كوردية، بين مقاتلي (الكريلا)، وبين ما يسمى (حراس القرى). هذا التشرذم واللاتوافق الداخلي، جعل من الكورد أداة سهلة بيد سياسة دول الجوار، وذلك من خلال سياسة (فرّق تسُد). ففي خلال فترة الحرب الدموية، والطويلة، بين العراق وإيران (١٩٨٠– ١٩٨٨)، استغل الجانبان الكورد كطابور خامس.

وعلى أية حال، فإن الكورد في تركيا، العراق، ايران وسوريا، لديهم أمران مشتركان. الكثير منهم يشعر بالهوية الكوردية المشتركة، حتى وإن تفاوتت في درجة قوتها، والجميع مقتنع بتأثير الأغلبية، في الدول التي يعيشون فيها. إن التعصب القومي قد تكرسّ وتعزز، بسبب الكمالية، وتحديدها الصارم لمفهوم (الأمة التركية)، وبسبب النزعة القومية العربية للبعث الاشتراكي في (العراق)، و(سوريا)، وبسبب النظام الشاهنشاهي، بداية، ومن بعدها النظام الاجتماعي التعسفي، ذو التقاليد الإسلامية الأصولية، في (إيران).

إن احتمالات تحشيد الدعم الخارجي، في الكفاح من أجل الحقوق الإنسانية والوطنية، قد أصبحت محدودة، وذلك بسبب أن جميع مناطق الكورد محاطة بدول لها سكانها الكورد، وهذه الدول كانت على الدوام تشك في النيّات الحقيقية للكورد. الشيء الوحيد، الذي وحّد سياسياً كلاً من: تركيا، سوريا، العراق وإيران، منذ عام ١٩٢٠، هو معارضتهم لإنشاء دولة كوردية مستقلة. وقد دأب وزراء خارجية هذه الدول، على الاجتماع، بشكل دوري، لمناقشة المسألة الكوردية، وإعلان التزامهم بمنع قيام مثل تلك الدولة. منذ عام ١٩٣٧ دخلت معاهدة (أو ميثاق) (سعدآباد)، بين العراق، إيران، وتركيا، حيّز التنفيذ، وفيه التزام من هذه الدول، بالكف عن استغلال الكورد كأداة ضد بعضهم البعض، بل على العكس من ذلك، العمل المشترك للوقوف بوجه الطموحات الوطنية والانفصالية الكوردية.

إن (كوردستاناً كبرى) سوف تهدد السلم الإقليمي، في: تركيا، إيران، العراق، وسوريا.

ولا واحدة من هذه الدول تؤيد مبدأ حق الاستقلال، الذي ينطلق من تقسيم المنطقة. ولذلك، فإن مشكلة الكورد اليوم، أولاً وقبل كل شيء، مرتبطة بتلبية الحقوق الإنسانية، وحقوق المواطنة الأساسية، في الدول التي يعيشون فيها. في (العراق) فقط، جرى الاعتراف بهم كأقلية عرقية. أما في (سوريا)، فهناك حوالي ربع مليون منهم بدون جنسية. وفي كل الدول، عدا (العراق)، فإن الكورد هدف لسلسلة من القيود، عندما يتعلق الأمر بالحقوق الثقافية، وإتاحة وسائل الإعلام والتعليم باللغة الكوردية.

أما كيف تتطور وتنمو النزعة القومية الكوردية، فإن ذلك لن يعتمد – في الأقل– على التطور السياسي في الدول التي يشكلون فيها أقلية. فالنظريات القمعية قد جعلت من ذلك أكثر عدوانية، وزادت من التدفق نحو الجماعات الراديكالية، وأدت كل نكسة، أو هزيمة عسكرية، إلى مزيد من تسييس المجتمع. إن الاستمرار في الهجرة، وخاصة هجرة العقول، من المناطق الكوردية إلى أوروبا، أو المراكز الاقتصادية، في الدول التي يعيشون فيها، يشكل خطورة بأن يزداد الوضع الاقتصادي والاجتماعي سوءاً، ويؤدي إلى أن إسلاماً سياسياً متطرفاً، ميالاً للعنف، سيكون أقوى من تلك النزعة القومية.

أما إذا اتجه التطور، على العكس من ذلك، نحو التعددية والديمقراطية، فإن النزعة القومية الكوردية العدائية، سوف تقل حدتها. مثلما لو أنّ التطور في الاقتصاد الاشتراكي، تحوّل تحوّلاً إيجابياً، عندها ربما لا يرى الجيل القادم، في القومية، عاملاً وحيداً وحاسماً لهويته. في (أوروبا)، بدأت فكرة الدولة الوطنية تفسح المجال أمام كلاً من الهويات الإقليمية، و(ما بعد الدولة)، وحتى في (تركيا)، و(الشرق الأوسط)، يمكننا أن نلاحظ كيف أن فكرة القومية (العرقية)، المستوردة من أوروبا، بدأت تفسح الطريق لعودة الهويات الثانوية، التي كانت يوماً ما تطبع المجتمع العثماني، وتسامحُه تجاه الآخرين، الذين لديهم خلفية ثقافية ودينية مغايرة.

وهنا تلعب الجالية الكوردية في المهجر، دوراً مهماً: هل ستتمكن من المساهمة في إدخال الأفكار الديمقراطية إلى بلدانهم القديمة، أم أن نظرتهم ستصطدم بالأفكار الرومنطيقية، والحنين إلى الماضي، التي لا تتوافق وواقع اليوم؟ في عالم مثالي، كان من المفروض أن الكورد، كأكبر شعب في العالم دون دولة، كانوا يعيشون في استقلالية، منذ زمن طويل، ولكن هذا العالم الذي نعيش فيه ليس مثالياً، ولن يكون كذلك أبداً. إن محاولة إقامة دولة وطنية (كوردية كبرى)، بقوة السلاح، هو مجرد وهم، لن يجرّ معه سوى المزيد من الحوادث على شعب مبتلى أصلاً.

في كوردستان العراق، يجري وضع اللبنات الأساسية للتعليم العالي، باللهجتين الكورديتين الرئيستين. الجامعات هناك يمكن تطويرها لتصبح المدارسَ الأم الحقيقية (آلما ماتَر) لكل الشباب الكورد، بغض النظر عن الدولة التي يعيشون فيها، كأقلية. الثقافة والتراث الكورديين يزدهران اليوم، وأن منطقة كوردستان العراق في طريقها، اليوم، لكي تصبح مركز الثقافة الكوردية، والوعي السياسي الكوردي. الخبراء والمختصون الكورد، في مختلف المجالات، يتوجهون إلى هناك، من دول الجوار، أوروبا، وأمريكا الشمالية، لكي يشاركوا، ويساهموا، في بناء المجتمع الكوردي. ولو استمر هذا التطور، ولم يتم النظر إلى كورد المهجر، كتهديد لمؤسسات السلطة المحلية، فإن الضغط سيزداد باتجاه تطبيق الديمقراطية واللامركزية في دول الجوار.

لقد استفاد الكورد من العولمة. ففي مسيرة جيل واحد، انتقلوا من مجتمع عشائري، يقاد من قبل الشيوخ والآغوات، إلى أنه اليوم توجد خمسة قنوات فضائية (وقت صدور الكتاب ٢٠٠٨.. المترجم)، تعرض برامجها التلفزيونية بالسورانية والكرمانجية. ومع وجود الانترنيت والموبايل، فإنهم على اتصال دائم مع كورد المهجر في أوروبا. لا أحد بإمكانه، بعد الآن، أن يمنع استعمال اللغة الكوردية، كوسيلة للتواصل. أصبح بإمكان الكورد، في كل أصقاع الأرض، أن يعرفوا، مباشرة، ماذا يحدث في المناطق الكوردية. إن العولمة، والنمو المضطرد للجالية الكوردية الكبيرة في المهجر، جعل من المستحيل نجاح محاولة استخدام الوسائل العسكرية، والاضطهاد، للوقوف بوجه المطالب الكوردية العادلة في الحقوق السياسية والثقافية، وإخفاء هذه المحاولات عن الأضواء العالمية.

ومع ذلك، تبقى (كوردستان الكبرى) مجرد يوتوبيا، وعلى الذين يحملون مثل هذه الأحلام، أن يفكروا بالمثل الكوردي القائل: (إذا سدّ الله باباً، فتح ألفاً غيره)❒

*المؤلف: إنغمار كارلسون.
*كاتب ودبلوماسي سويدي، من مواليد عام ١٩٤٢.
*تولى عدة مناصب دبلوماسية منذ عام ١٩٦٧، وكان آخرها القنصل السويدي العام في اسطنبول (٢٠٠١-٢٠٠٨).
*له عدة مؤلفات، يُدرس بعضها في الجامعات والمعاهد السويدية.
*يعمل أستاذاً محاضراً في (جامعة لوند) السويدية، منذ عام ٢٠٠٩.

لمراجعة الكتاب باللغة السويدية:
Ingmar Karlsson
Kurdistan Landet som icke är
Stockholm 2008
P(228-232)

حتى تكون أسعد الناس

سناء الجبوري

لا شك أن السعادة هي هدف كل إنسان في هذه الحياة، ولكن مفهوم السعادة يختلف من شخص إلى آخر، وبالتالي فإن التعريف الدقيق لمفهوم السعادة غير ممكن. فلو حاولنا تعريف السعادة فسنجد أنها أكبر بكثير مما يمكن أن يوصف في مقال، فبعض الناس يصفون السعادة بأنها الإحساس الذي نشعر به عندما ندرك أن كل شيء صحيح، وأنه كما يجب أن يكون. وهناك من يعرف السعادة بأنها الإحساس الذي نشعر به عندما نحقق أهدافنا. كما يصفها البعض بأنها الحصول على السلام الداخلي والرضا. ورغم محاولتنا تعريف السعادة، فان الذي يهمنا هو هدف كتابتنا لهذا المقال، وهو تعليم القارئ كيف يكون سعيداً، أي هدفنا هو النصائح المؤثرة، وليس الفلسفة التي يصاحبها تعريف السعادة. فالسعادة هي الدافع السري الذي يحرك الإنسان ويقوده بالحياة، وشعوره الداخلي بالرضا والقناعة عن الحياة والنفس.

لأجل أن نكون سعداء في الحياة يجب علينا أولاً أن نكسر جميع الحواجز التي بداخلنا، وأهمها الحزن والكآبة، فإذا كنا مكتئبين لا يمكن لنا أن نشعر بالسعادة، وإذا كنا قلقين فلا يمكن لنا أن نشعر بالسعادة، ولذلك يجب أن نتخلص من كل إحساس سيء، أو غير مرغوب فيه، وذلك من خلال كتابة الشعور الذي يمنعنا من الإحساس بالسعادة. وعلينا باللجوء إلى الله (سبحانه وتعالى) فلا سعادة بدون الإيمان بالله. وكلما ضعف إيماننا، زاد قلقنا واكتئابنا وتفكيرنا السلبي، مما سيؤدي إلى مرارة العيش والتعاسة في الحياة.

وهناك الكثير من الصفات التي تجلب السعادة للإنسان، ومنها: كتاب نافع، ابن بار، وزوجة صالحة ومحبوبة، وجليس صالح. وفي الله عوض عن الجميع، فالله (سبحانه وتعالى) هو



الذي يجعلنا سعداء عندما نكون مؤمنين به. وينبغي علينا أيضاً أن نقوي علاقتنا به بقراءة القرآن الكريم، واتباع سنة الإسلام. فبقراءة القرآن، وسماعه، نكون أسعد الناس معنوياً، كما تكون راحتنا النفسية عالية. ولنحذر المتشائم، فالمتشائم يرينا من الزهرة شوكها، ويخفي عنا جمالها، ومن الشمس حرارتها، ويمنع مدحنا لها. ولنركز على العمل، وخدمة الناس، فمهما فعلنا من أعمال، فإننا نكون سعداء في هذه الأعمال، لأنها أعمال خير وفائدة للناس. فليكن الخير وليد السعادة والحب، ولنمح الشر من دواخلنا، فالشر لا يجلب إلا التعاسة لصاحبه. وعلينا أن لا نحبس مشاعرنا، فحبس المشاعر وكبتها يحول دون الشعور بالسعادة، وهو يسبب التوتر أيضاً، فعلينا أن لا نكتم المشاعر، بل ينبغي أن نعبر عنها بأسلوب مناسب، وذلك بالترويح عن النفس، وتقليل الضغوط عليها. والسعادة تكون عندما نلتحم مع أسرتنا وأطفالنا وأصدقائنا والناس، ونبتعد عن العزلة، فهي مصدر كل تعاسة الإنسان، وكآبته، وتوتره.

ولا بد أن لا ننسى أن من أعظم أبواب السعادة دعاء الوالدين، فلنغتنمه ببرهما، ليكون دعاؤهما حصناً حصيناً لنا من كل

مكروه. ولنكن متسامحين، مهما لاقينا أذى من الناس. ولنعش الواقع، ونبتعد عن المثاليات. ولنكن عادلين مع الآخرين. ولتكن حياة البساطة والتواضع هي سعادتنا.

وهكذا يوجد الكثير من الخصائص، التي إذا اتبعناها فإننا نكون سعداء في الحياة، ومنها – وكما ذكرنا سابقاً – الإيمان بالله (سبحانه وتعالى)..

الطيبة والود وحب الآخرين: طيبة ورقة القلب، وصدق المشاعر للآخرين، والإخلاص في المشاعر، هي مفتاح السعادة في علاقة الفرد مع الآخرين، لأنها صفات تجذب الناس للناس.

حب التجديد وكسر الروتين اليومي: إن الفرد الذي يقوم بين الحين والآخر بالذهاب إلى أماكن جديدة، ويمارس هوايات جديدة، يتمتع بدرجة أكبر من الرضا والقناعة والتفاؤل في الحياة.

الاتزان الانفعالي أو العاطفي: فالفرد الذي يصل إلى قمة السعادة في حالة الفرح، هو أقل رضا وقناعة في الحياة من الذي تكون ردة فعله لموقف مفرح أو محزن متوسطة.

الحرية والرغبة في عمل الأشياء التي يحبها الفرد: فالفرد الذي يقضي وقتاً أو زمناً أكثر في عمل الأشياء التي يستمتع بأدائها، أكثر سعادة ورضاً عن الحياة، من الفرد الذي قليلاً ما يقوم بأدوار أو هوايات يحبها.

القدرة المالية على مقابلة متطلبات الحياة: رغم الفقر وتأثيره على نظرة الفرد للحياة، إلا أن القناعة كنز لا يفنى، والمهم عدم الحاجة لسؤال الناس، فإن المال ليس مفتاح السعادة، والأغنى ليس بالضرورة هو الأسعد، والسعادة لا تشترى بالمال، بل هي سلوك وممارسات ومبادئ وقيم.

إضافة إلى ذلك، فهناك بعض الإرشادات العامة، التي قدمها خبراء الصحة النفسية، والتي بدورها تؤدي إلى سعادة جميلة في الحياة، وهي:

١-حاول قدر الإمكان أن تقضي معظم وقت فراغك مع الناس الذين تحبهم، وترتاح لهم، وتفرح بوجودهم حولك.

٢-إعمل جاهداً على أداء أشياء تستمتع بأدائها.

٣-لا تفكر بالأشياء السلبية التي تجلب لك مشاعر الضيق والحزن، وفكر دائماً بالجوانب الإيجابية في حياتك، وسبل تعزيزها.

٤-نظم وقتك بين الاسترخاء والراحة. والتوازن بين الاثنين معناه التوازن بين متطلبات الجسم والعقل.

٥-انتهز أي فرصة للخروج من الروتين في الحياة اليومية، فالتنويع يعطي للحياة نكهة.

٦-الاعتناء بالصحة الجسدية، من خلال النشاط الحركي، والتغذية السليمة، والعادات الصحية السليمة. وتذكّر أن راحة العقل هي في سلامة الجسد، والعكس صحيح أيضاً□

قراءات سياسية

قراءة للانتخابات البرلمانية التركية



أحمد الزاويتي

اعتبر الكثيرون أن الحزب الحاكم في تركيا، قد خسر الانتخابات البرلمانية، التي جرت في السابع من حزيران، في الوقت الذي كان الأول من بين الأحزاب المشاركة، وبنسبة فاقت بقليل الـ ٤٠٪، وبفارق ١٥٪ عن أقرب منافسيه. حتى الحزب اعتبر نفسه خاسرا. هذا ما يجعل من حزب (العدالة والتنمية) تجربة فريدة في التاريخ التركي، ففي الوقت الذي تمكن من الفوز، وتشكيل الحكومة التركية، لثلاث فترات متتالية، وصعود نسبة التصويت له في كل مرة مقارنة بالأخرى، وهو ما لم يحدث في التاريخ التركي، وأن يبقى فائزا وبفارق كبير عن أقرب منافسيه، رغم ذلك يعتبر خاسرا!!

إذاً هل فعلا خسر (حزب العدالة والتنمية)؟.. بمقياس النتيجة، وحصوله على ٤٠٪، وبفارق كبير عن منافسيه، لا يمكن اعتباره خاسرا. إلا أنه واعتمادا على الأهداف الكبيرة التي وضعها الحزب لنفسه، من وراء هذه الانتخابات، وهي:

* تغيير الدستور التركي لوحده في البرلمان، أو عرضه للاستفتاء.
* تشكيل الحكومة لوحده، أسوة بالانتخابات السابقة.
* منع (حزب الشعوب الديمقراطي) الكوردي من كسره لحاجز ١٠٪ من الأصوات، وبذلك تعود ٨٠٪ من أصوات هذا الحزب إلى (العدالة والتنمية)، حسب القانون التركي.

إذاً لم يتحقق أي هدف من الأهداف التي وضعها الحزب لنفسه في انتخابات السابع من حزيران، فلا تغيير للدستور، ولا تشكيل للحكومة لوحده، ولا منع للحزب الكوردي من الدخول للبرلمان. وبهذا تم تشكيل أقوى معارضة في البرلمان التركي لـ(العدالة والتنمية)، مؤلفة من ألد أعدائه، وهي: حزب الشعب، حزب الحركة القومية، وحزب الشعوب الديمقراطي. هذه المعارضة، فيما إذا توحدت، يمكنها تكوين جبهة أكبر من جبهة (العدالة والتنمية).

عوامل الخسارة

الثقة الزائدة بالنفس: بعد تشكيل الحكومة لوحده لثلاث مرات متتالية، وازدياد أصواته مرة بعد أخرى، وبعد فوز (أردوغان) بالرئاسة، رغم التحديات الكبيرة، بعد الإعلان عن عمليات فساد، وظهور ما سمي بالدولة العميقة، إثر التسريبات التي قامت بها جماعة (كولن)، والتوقع بأن ذلك يضر بأردوغان وحزبه. إلا أن النتيجة جاءت عكسية، عندما فاز (أردوغان) بأكثر من نصف أصوات الشعب، وفوزه الكاسح على منافسيه، وفوز الحزب أيضا بالانتخابات البلدية.

كل ذلك دفع الحزب إلى الثقة الزائدة بنفسه، والتوقع في ما هو أكثر من المتوقع.

استعداء حلفائه السابقين: الاستهانة بأطراف كان يمكن أن تصبح عوامل قوة للحزب في الانتخابات، مثلا: جماعة (كولن)، رغم أن هذه الجماعة ليست لها قوة كبيرة تنافس أي حزب من أحزاب تركيا، ناهيك عن حزب العدالة والتنمية. لكن العداء المعلن والمتكرر من قبل (أردوغان) لهذه الجماعة، أفقده من ٢ إلى ٣٪ من الأصوات. في الوقت الذي كان يجب على أردوغان وحزب العدالة والتنمية أن يتوقف عن محاربة الجماعة علنا، بعدما تمكن من وقف شرها.

إضافة إلى (حزب السعادة)، وهو ما تبقى من حزب (نجم الدين أربكان)، هذا الحزب الذي لو كان (أردوغان) حكيما في كسبه إلى جانبه، لتمكن من جلب ما نسبته ٢٪ من الأصوات لصالحه.

إهمال لحلفاء سابقين: حتى من كان متحالفا مع (حزب العدالة والتنمية)، في السنوات العشر السابقة، حيث الفترة الذهبية للحزب، بعضهم ولأسباب متفرقة ابتعد عن الحزب، دون أن يراعيه الحزب، فذهب بعضهم لغريمه (حزب الشعب الجمهوري)، وآخرون ذهبوا إلى (حزب الحركة القومية)، ومنهم من ذهب إلى الحزب الكوردي الجديد: (حزب الشعوب الديمقراطي). وقف الحزب بموقف التحدي لكل أولئك، من منطلق أنهم لن يؤثروا على شعبية الحزب. نعم لم يؤثروا في شعبية الحزب، لكنهم أثروا -إلى حد ما- في تقليل نسبة التصويت لصالحه.

حتى (عبدالله غول)، وهو أحد أهم مؤسسي (حزب العدالة والتنمية)، وهو الذي هندس لعلاقات خارجية جديدة لتركيا، وتمكن من القفز بتركيا قفزات هائلة، وكان -على عكس (أردوغان)-، يجيد نزع فتيل المشاكل والألغام في طريق تركيا. أما (أردوغان)، فمارس سياسة النفخ في كير نار المشاكل، ووقع بين الشخصين ما يشبه البرود والقطيعة، خاصة بعدما لم يمنحه (أردوغان) الفرصة للعودة للحزب، بعد انتهاء فترة رئاسته. كان يمكن لـ(عبدالله كول) أن يكون المنقذ للحزب في أصعب فتراته.

العامل الكوردي: لكن أهم ما أثر على الحزب هو دخول حزب كوردي، ولأول مرة، في الانتخابات التركية، وهو (حزب الشعوب الديمقراطي)، وهذا الذي جعله منافسا لحزب (العدالة والتنمية)، في المناطق الكوردية، التي تفرد بها حزب العدالة من قبل، وكان يحصل فيها على ملايين الأصوات دون منافسيه اللدودين: الشعب الجمهوري، والحركة القومية. أما في هذه الانتخابات، فقد أصبح للكورد في تركيا ممثلهم، فذهبت أصواتهم إليه، دون حزب العدالة والتنمية، وبقي (العدالة والتنمية) يراهن فقط على عدم إمكانية (حزب الشعوب الديمقراطي) تجاوز حاجز الـ ١٠٪، وبالتالي عدم دخوله البرلمان، وذهاب أصواته، حسب القانون التركي، إلى (حزب العدالة والتنمية). الأمر الذي لم يحصل بتاتا، بل على العكس حصل الشعوب الديمقراطي على ١٣٪، ومنع ذهاب الأصوات الكوردية إلى العدالة والتنمية❐



ندوة الحوار

– ندوة/ تطبيق الشريعة بين الدولة والأمة..

إعداد: سرهد أحمد

ندوة (الحوار) الثانية:

تطبيق الشريعة بين الدولة والأمة..

أدار الندوة، وأعدها للنشر، بعد تعريبها: سرهد أحمد

✍ نظمت مجلة (الحوار) يوم الخميس الموافق ١٦/٤/ ٢٠١٥، ندوتها الفكرية الثانية في (أربيل)، تحت عنوان (تطبيق الشريعة بين الدولة والأمة). ويأتي اختيار (الحوار) لهذا الموضوع محوراً للنقاش، توخياً لتنظير حديث لمفاهيم (الشريعة والدولة والأمة)، وبيان مديات العلاقة بينها، خصوصاً وأننا إزاء تحولات سياسية وفكرية وثقافية متجددة، لا بد من احتوائها ضمن أطر النقل والعقل، باعتبارهما، متلازمين، هما المنحة الربانية لتقويم سلوك الإنسان وترشيد توجهاته.

وتهدف (الحوار) من خلال معالجة هذا الموضوع أيضاً إلى الرد على المنهج الظاهري والحرفي، الذي هو أصل علة التطرف والغلو الذي ابتليت به المجتمعات الإسلامية، ومن جهة التأكيد على أن الأصل في الشريعة – تطبيقاً كانت أم اتباعاً – إنما هو تحقيق المقاصد الكبرى والمقاصد العليا للتشريع الإسلامي.

وشارك في الندوة كل من الأساتذة: (سالم الحاج)/ رئيس تحرير مجلة (الحوار)، و(عمر إسماعيل)/ الباحث في الفكر الإسلامي، و(علي صالح ميران)/ رئيس تحرير مجلة (به يامى راستي)، و(هيوا حامد)/ كاتب وباحث قانوني، و(عبد اللطيف ياسين)/ رئيس تحرير صحيفة (يككرتوو)، و(إسماعيل نوري)/ الباحث في القرآن والفكر الإسلامي، و(هيوا علي)/ الأكاديمي والباحث الاجتماعي.

وفيما يلي نص الحوار الذي تضمنته (الندوة)، التي استغرقت زهاء الساعتين:

*** الحوار: أستاذ عمر، ماذا نعني بـ (الشريعة) و(الدولة) و(الأمة)، وما مفاهيمها؟**

الأستاذ (عمر إسماعيل):

لأجل تقصي تعاريف عميقة ودقيقة للمصطلحات الثلاثة سنحتاج مزيداً من الوقت، فاستعراض تعاريف (الشريعة والدولة والأمة) يحتاج لوحده إلى ندوة خاصة، وسأحاول الاختصار في التعاريف لضيق الوقت. وأقول إن مصطلحات (الشريعة والدولة والأمة) مصطلحات (عربية)، لا بد من البحث في جذورها اللغوية، لنقف على دلالاتها بشكل أوسع. فـ(الشريعة) وردت بمعنى (الطريق) أو (المنهج) أو (السبيل) أو (السنة)، ووردت كذلك بمعنى (الشرعة)، أي مصدر الماء الذي يرد إليه الناس للارتواء والتزود بالماء. وفي (القرآن الكريم) ورد هذا المصطلح في أربعة مواطن: في قوله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا}، وفي قوله: {أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ}، وكذلك في قوله تعالى: {ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ}، وقوله: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا}. ويمكن العودة كذلك إلى كتب التفاسير، لمعرفة المعاني اللغوية لمصطلح الشريعة. ولا يختلف المعنى اللغوي كثيرا عن المفهوم الاصطلاحي للمصطلح، فهو يقصد به تلك القواعد التي ذكرها (القرآن الكريم)، والتي يرجع إليها المسلمون لتنظيم أمورهم الحياتية، كما يرجع الضمآن الذي يرد مصدر الماء للارتواء. وبحسب فهمي: (الشريعة) هي مفهوم عام وشامل، يتضمن (العقيدة والقيم والأخلاق والأحكام والعبادات)،



وأيضا: (حقوق الإنسان، وصيانة كرامته، والحفاظ على حريته، باعتباره أعلى قيمة في هذا الكون). وخير ما يعبر عن هذه الشمولية والعمومية، ما ورد في الحديث الشريف: "الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنْ الْإِيمَانِ"، فهو يعطينا مفهوماً شاملاً لمصطلح (الشريعة). وفي ذات السياق، فقد وضع (الإمام أبو بكر الآجري) مصنفاً بعنوان (الشريعة)، مع أنه كتاب في موضوع (العقيدة)، مما يوحي بأن مفهوم الشريعة يشمل العقيدة أيضا. وكذلك فإن (الإمام الراغب الأصفهاني)، له مصنف بعنوان (الذريعة إلى مكارم الشريعة)، وهو في فلسفة الأخلاق، بما يعني أن مفهوم الشريعة، عنده، يشتمل على الأخلاق. لكن يجب أن نبادر بالقول، حتى لا يساء فهم قولنا بعمومية الشريعة، وشموليتها: إننا نقصد تلك الثوابت القطعية (قطعية الثبوت والدلالة)، في القرآن والسنة، وليس ما ورد في كتب الفقه والفتاوى، وشروحات العلماء والفقهاء، كل في زمانهم، فنحن لسنا ملزمين بها. أما تعريف (الدولة)، فهي باختصار: "التجسيد القانوني لأمة ذات سيادة"، وهي -كما يبين فقه (النظام الدستوري)- تنشأ حقوقيا، عندما تجتمع ثلاثة عناصر أساسية، هي: الإقليم، الرقعة الجغرافية، والشعب والسلطة السياسية. و(الدولة)

في الفكر الإسلامي، هي مؤسسة من المؤسسات المجتمعية التي ينشئها (المسلمون)، أو أي شعب آخر، لتحقيق الأهداف التي اجتمعوا عليها. فالدولة، بالنسبة إلى المسلمين، أو لنقل: المجتمعات الإسلامية، هي: الإطار النظامي الذي تجسد الجماعة المسلمة، من خلاله، استخلافها السياسي، لتحقيق شهودها الإيماني، وتنظم شؤونها الحياتية. والغاية هي تنظيم وإدارة حياة المجتمع.

أما مصطلح (الأمة)، فهو مصطلح ومفهوم إسلامي بحت، لم يرد في أية لغة أخرى، وليس له – كما أرى – مرادف في اللغات الأخرى، لذلك يجب أن نبحث في تعريفه، ومعرفة أبعاد دلالاته، من المصادر الإسلامية. فالمفهوم ولد مع مجيء الإسلام، وتجسد عمليا بالتحديد بعدما وضعت (صحيفة المدينة)، أو كما يسميها البعض: دستور المدينة. فهي كيان حضاري، وهي كيان فوق الدولة والقومية. وقد أوردت هذا المفهوم في رسالتي لنيل درجة الماجستير في الفكر الإسلامي، وعرضت فيه أكثر من سبعة (مدلولات قرآنية لمعنى (الأمة). وأضيف بالقول إن مصطلح (الأمة) ليس مفهوماً سياسياً مجرداً، إنما هو مفهوم حضاري كبير، و(الأمة) يمكن أن تشتمل على العديد من القوميات والشعوب.

الأستاذ (علي صالح ميران):

(الشريعة) – حسب علمي– مجموعة من الأحكام والحدود، يسنها شخص ذو علم ودراية، ويلزم بها أشخاصاً آخرين. فـ(الشريعة الإسلامية) شريعة سماوية منزلة من لدن الله (عز وجل)، فهو أعلم بالإنسان من نفسه، وبمصالحه. وليس وارداً أن تكون الشرائع كلها سماوية، فهناك (شرائع وضعية)، مثل: (شريعة حمورابي) و(شريعة



كونفشيوس)، وهي تعاليم أرضية من أناس ادعوا الزهد والتجرد، وتبقى الشرائع السماوية مصادر هداية للبشرية. وفيما يتعلق بتعريف (الدولة)، فهي عبارة عن مجموعة مؤسسات، يديرها أشخاص لهم قابلية وخبرة، تتوسع الدولة وينضبط حالها بمؤهلاتهم. ولربما أدار (الدولة) أشخاص دون ذلك، فحينذاك تسوء الأحوال. أما تعريف (الأمة)، فأرى أنها تعني الرابطة الجامعة والمصير المشترك لمجموعة من الناس، وهذه الروابط والمشتركات قد تكون (ديناً)، أو (تاريخاً) مشتركا، أو (لغة) مشتركة.

الأستاذ (هيوا حامد):



بداية لا إجماع من الفقهاء على تعريف محدد لـ(الشريعة). ففي رأي بعض الفقهاء، هي تأتي مرادفة لـ(التشريع) في وقتنا الحاضر، وهي تلك "القواعد العامة المجردة، التي تنظم حركة الأفراد في المجتمع". لكن إذا كانت العقائد والعبادات ضمن (الشريعة)، فحينئذ لا مجال لتنظيمها مطلقاً،

"فلا اجتهاد ولا رأي في مورد النص". وبتصوري، فإن هذا التصنيف لمغزى (الشريعة) أحدث جدلاً داخل التيارات الإسلامية نفسها، فيما يخص كيفية عرض مفهوم (الشريعة)، وكيفية تطبيقها، في مواجهة المتسائلين من (العلمانيين).

وأقولها بصراحة: الإسلاميون يفتقدون تصوراً واضحاً لمعنى (الشريعة)، أو مفهوم (تطبيق الشريعة). وإذا كانت (الشريعة) تشتمل على (العقائد) و(العبادات) -كما أشار الأستاذ (عمر اسماعيل) في إجابته- فأحسب أن الاتباع هو الأصل في التعاطي معهما، لا التطبيق عنوة. فالدين، أو الشريعة، ذاتها، لا توجه أحداً إلى فرضها على بقية الناس بالإكراه. وقد تعمقت، في هذه الأيام، مخاوف الناس إزاء تطبيق (الشريعة)، فحين يجري الحديث عن هذا الموضوع، يتبادر إلى أذهانهم قطع الأيدي والأعناق والجَلْد!

أما بالنسبة لمصطلح (الدولة)، فيعني "كل كيان سياسي داخل مجتمع ما، ضمن رقعة جغراقية محددة، فيها سلطة قهرية". وحول مصطلح (الأمة)، قد أختلف مع الأستاذ (عمر إسماعيل) في تعريفه، فهي وفق علمي "كيان غير محسوس (خيال)، وغير متجسد، يعبر عن الإرادة العامة".

الأستاذ (عبد اللطيف ياسين):



بداية أنوه إلى إشكالية تتعلق بالمقصود من تطبيق الشريعة بين الدولة والأمة، فالإشكالية بالأساس تكمن في التعريف ذاته. وما تفضل به الأستاذ (عمر إسماعيل)، في تعريفه لـ(الشريعة) هو تعريف (كلاسيكي) (تراثي). بمعنى أن مفهوم (الشريعة) وضع في غير سياقه القرآني، وهذا التعريف وضعه العلماء المعاصرون، وليس وارداً في (القرآن الكريم) ولا في (السنة النبوية) المطهرة.

أما (الدولة)، فهي رقعة جغرافية، سياسية، جامعة لعدد من الناس، يخضعون لدستور وقوانين محددة. وبخصوص تعريف (الأمة)، أتفق مع التعريف الذي تفضل به الأستاذ (علي صالح ميران)، وهو أن (الأمة) مجموعة روابط ومشتركات، حتى أن مصطلح (الأمة) ليس قاصراً على الإنسان فحسب، الحيوانات كذلك تشكل كل مجموعة (أمة) بحد ذاتها، كما ورد في (القرآن الكريم) قوله تعالى: {وَمَا مِنْ دَابّـةٍ فِـي الأَرْضِ وَلا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ}.

* الحوار: نعيد طرح السؤال الأول على الأساتذة (سالم الحاج) و(إسماعيل نوري) و(هيوا علي)..

الأستاذ (سالم الحاج):

عندما نطلق القول، ونذكر (الشريعة) بـ(ال التعريف، فهنا يمكننا القول بأنها تشتمل على (العقيدة) أيضاً. فـ(الشريعة) - بمفهومها العام-، هي الدين كله، والمصطلح تطور مرحلياً. وفي عصرنا الحاضر، يجري الحديث الآن عن تطبيق (الشريعة)، تطبيق (الحدود - القوانين) منها، وإلا فإن بقية الشريعة مطبقة، فالمسلمون يصومون ويصلون، ويلتزمون بالقواعد الأخلاقية، وكل





ذلك بشكل عام ونسبي بالطبع. أما بشأن تعريف (الدولة – الدولة الإسلامية)، فلم تستعمل في اللغة العربية بهذا المفهوم المعاصر لها، وهذا المصطلح تطور هو الآخر شيئاً فشيئاً، ففي البداية: (المرحلة الراشدية)، لم يكن مصطلح الدولة متداولاً، لكن في مرحلة لاحقة (الحقبة الأموية) أطلقت تسمية (الدولة) على الكيان السياسي الذي كان قائماً حينها، وهكذا تباعاً أطلق العلماء تسمية الدولة على الحقبة العباسية، فالعثمانية.

وفيما يتعلق بتعريف (الأمة)، فجذرها اللغوي جاء من (أمّ)، بمعنى: القصد والتوجه، أو بمعنى الائتمام، أو الاجتماع على أمر، وعادة ما تجتمع (الأمة) على (عقيدة) و(فكرة). فـ (الأمة) الجماعة من الناس. وبالطبع، فإن مفهوم (الأمة) قد تطور هو الآخر، فـ(الأمة) في الفكر الإسلامي له مدلولات أساسية. ولا ننسى أن مصطلح (الأمة الإسلامية) – بهذه الإضافة– لم يرد هو الآخر في (القرآن الكريم)، فالقرآن الكريم استعمل اللفظة بمعناها اللغوي، وهو معنى أوسع من مفهوم (القوم)، أو (الشعب)، أو (العشيرة). كما في قوله تعالى {وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ}.

الأستاذ (إسماعيل نوري):

أرى أن هذا الموضوع المطروح للنقاش يتسم بالعمومية، أي: هل تعريف (الشريعة) هنا من (المنظور القرآني)، أم من منظور (الفكر الإسلامي)؟. وكذلك تعريف (الدولة) و(الأمة).. على أي حال، هناك إشكالية في تعريف بعض المفردات والمصطلحات، لأن مدلولات بعضها في (القرآن الكريم) مغايرة تماماً لما هي عليه في (الفكر الإسلامي). وهذه حقيقة يجب أن نعيها جميعا، لأن الشائع والراسخ في أذهان ومشاعر كل فرد مسلم، حيال العديد من المصطلحات والمفردات، هو ما ورد وشاع في (الفكر الإسلامي)، لا ما هو عليه في (القرآن الكريم)، وهذا واقع حال للأسف، حتى أضحى (القرآن الكريم) تابعاً لـ(الفكر الإسلامي)، وليس العكس!.. فالشريعة، عند خواص الناس وعوامهم، تعني (الأحكام) و(الحدود)، وليس القواعد (الإيمانية) و(الأخلاقية). وحتى في مجال (الأحكام) و(الحدود)، هناك تضييق في هذا الباب. فمثلاً: (الشورى)، أصبحت عبارة مجردة في بطون الكتب والمصنفات، ولم يستطع المسلمون الالتزام بها، منذ عصر الخليفة (معاوية بن أبي سفيان). وكذلك عبارة (العدالة)، فرغم مدلولها القرآني الكبير، اضمحلت، لضعف تطبيقها.

وأما فيما يتعلق بتعريف (الدولة)، فهي مفردة حديثة، لم ترد في (القرآن الكريم)، ولم يؤخذ بها في (التاريخ الإسلامي)، بل أطلقت تسميات

أخرى: كالخلافة، والسلطنة، وغيرها. وتعريف الدولة، في السياقات القانونية الحديثة، تعني: "تلك الجغرافية السياسية المحددة، التي يعيش عليها شعب، يشترك في لغة واحدة، أو عدة لغات، أو ثقافة واحدة، أو عدة ثقافات، وهناك نظام يأخذ على عاتقه إدارة أمور الشعب". فيما يتصل بـ(الأمة)، فقد عبر عنها (القرآن الكريم) بمجموعة أشخاص، مبنية أفكارهم على رسالة ومنهج واحد، رغم تباينهم في اللغة والجغرافية والنظام السياسي.

الأستاذ (هيوا علي):



بالنسبة لتعاريف المصطلحات الثلاثة، هناك إشكالية، نتيجة تراكمات تاريخية.. فـ(الدولة)، مصطلح حديث، وهو مرتبط بـ(أمة) محددة الكيان، ذات دولة محددة الأركان. ونحن، إزاء مشروع إقامة (الدولة الكوردية)، يتوجب على إسلاميي كوردستان طرح رؤاهم لشكل الدولة المرتقبة. وفيما يخص تعريف (الشريعة)، من وجهة نظري: "هي تلك الأنظمة والقواعد والقوانين التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع، سواء كانت (شريعة) (سماوية)، أم (وضعية)". أما (الأمة)، فتعني: "جماعة من الناس تربطهم حاجات"، ولها مدلول قرآني: {إِنّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمّةً قَانِتاً لِلّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِين}.

الأستاذ (عمر إسماعيل) يضيف في مداخلة قائلاً:

بالعودة إلى تعريف (الشريعة)، فالأولى القول: (اتباع الشريعة)، بدلاً من (تطبيق الشريعة)، فالأخير مصطلح غير قرآني. فحين نقول: (تطبيق الشريعة)، لا بد من (سلطة) لتطبيقها، كما أن (الشريعة) ليست بمجملها أو كلها قوانين، حتى تقوم (السلطة)، أو الدولة، بتنفيذها وتطبيقها، وتمارس بموجبه التدخل في كل شؤون المجتمع، والتوغل في فضائه العام، وتلزم المواطنين بتطبيقها. فالشريعة - كما أشرنا سابقا- مدلولها شامل، منها ما هو قانوني، نعم يجب أن يكون مؤيدا بالسلطة التنفيذية. ولكن هذا الجزء من الشريعة هو الأقل، مقارنة بالجوانب الإيمانية والأخلاقية والقيمية الأخرى، والتي يمارسها المواطنون بقرار شخصي، من دون إلزامهم من قبل سلطة خارجية، وبعيدا عن سلطة الدولة. وهناك مفكرون يصنفونها إلى (أحكام عقائدية)، و(أحكام حقوقية). وحقيقة أن الخوف يتلبس الكثيرين حيال (تطبيق الشريعة)، فحين يسمعون بذلك يتبادر إلى أذهانهم إقامة (الحدود)، مثل: (قطع اليد، والرجم، والجلد). في حين إن (الشريعة) ليست حدودا فحسب. وهناك سؤال يفرض نفسه، وهو: هل (تطبيق الشريعة) من واجبات (الدولة)، أم (الأمة)؟!..

بالنسبة لمصطلح (الأمة)، أكرر القول، وأنا أجريت بحثاً عن هذا الموضوع، لم ترد هذه العبارة -كـ(مفهوم) و(اصطلاح) - في أي لغة سوى (اللغة العربية)، وفي اللغتين الفرنسية والإنكليزية، جاء مصطلح (القومية) في مقابل مصطلح (الأمة)، فـ(الأمة) "مصطلح مغاير، له مفاهيم ودلالات مختلفة جداً عن القومية". وعليه:

أولاً: (الأمة) "جماعة يسودها الإيمان بالمقومات الأساسية للدين الإسلامي، أو مرجعية الإسلام،

هذا الإيمان يتخذ معنىً عقدياً عند المسلم، وقد يتخذ معنى حضارياً ثقافياً عند غير المسلم.

ثانياً: "هذه الجماعة تملك إدراكاً واحداً، في كل ما له صلة بهذه المرجعية، وأهمها بالطبع: الخضوع لهذه المرجعية، واحترام ما ينبثق عنها، كنظام متكامل للسلوك الفردي والجماعي، الذي تجسده الشريعة". وحين ورد في (وثيقة المدينة) بأن فلان وفلان جزء من (الأمة)، كان القصد منه (البعد الثقافي) لمفهوم الأمة.

الأستاذ (سالم الحاج) معقباً على إضافة الأستاذ (عمر إسماعيل): كما تفضلتم، وأنتم لكم بحث مسهب حول مفهوم (الأمة)، وذكرتم بأن لمصطلح (الأمة) معان (لغوية) و(اصطلاحية) عدة وردت في (القرآن الكريم)، فهل ذكرت عبارة (الأمة الإسلامية) عند علمائنا السابقين؟

الأستاذ (عمر إسماعيل) يجيب بالنفي، قائلاً:

لا، لم يرد لعبارة (الأمة الإسلامية) ذكر في المؤلفات الإسلامية القديمة.

الأستاذ (عبد اللطيف ياسين) يضيف:

أعتقد أن تعريف (الأمة)، والمصطلحين الآخرين، يجعلنا محكومين بعدة تعاريف (تراثية) (كلاسيكية). فـ(تطبيق الشريعة) تدور حول تعريفه إشكالية كبيرة في الفكر الإسلامي، فمثلاً يقال إن (القرآن الكريم) ناسخ لـ(التوراة والإنجيل)، بينما (القرآن الكريم) نفسه يقول: {وَأَنزَلْنَا إِلَيكَ الكتَابَ بالحَقّ مصَدّقاً لَمَا بَينَ يَدَيه منَ الكتَاب وَمهَيمناً عَلَيه}، فقوله: (مصدقاً)، يعني أن جانب (الوحي) في (التوراة والإنجيل) يصدق ما ورد في (القرآن الكريم). وبالنسبة لبعد (الهيمنة): فالمقصود به أن (القرآن الكريم) له بعد شمولي، أي: يشمل الإنسانية جمعاء. وكما يقول دكتور (محمد عبدالله دراز): إن القرآن جاء مصدقا لما قبله، فهو مصدق للتوراة والإنجيل معا، وليس معنى التصديق هو التذكير فقط دون تبديل، إذ جاء الإنجيل بتعديل أحكام التوراة، فأعلن عيسى أنه أتى ليحل لبني إسرائيل بعض الذي حرم عليهم، وكذلك جاء القرآن بتعديل بعض أحكام الإنجيل، إذ أعلن كتاب الله أنه نزل ليحل للناس كل الطيبات.. ويحرم عليهم كل الخبائث، ويضع عنهم إصرهم، والأغلال التي كانت عليهم.

الأستاذ (هيوا حامد)، من ناحيته، يضيف:

في (القانون الدستوري) هناك (سيادة الشعب) و(سيادة الأمة). فـ(الشعب) أكبر من (القومية)، وكذلك (الأمة) أكبر من (القومية) – والسؤال لماذا؟ لأنه في (الفقه الدستوري) حين يتم التطرق لـ (سيادة الأمة)، فذاك يعني: "كافة القوميات المجتمعة في كيان سياسي واحد". و(الأمة) كيان مجرد، كما أوضحت آنفاً، فهي: "تعبير عن إرادة عامة غير مجسدة". أما (الشعب): فـ"يعبر عن إرادته في البرلمان"، فـ(البرلمان) – بحسب (القانون الدستوري)– يجسد إرادة (الشعب). و(الأمة) لا تُوَكِّل، فهي: "مجموعة قيم ومبادئ، على افتراض أن كل أفراد المجتمع تنازلوا وأوجدوا (سيادة) لهذه (الأمة)، التي هي كيان وهمي".

الأستاذ (عمر إسماعيل) مضيفاً:

مصطلح (الأمة الاسلامية) مصطلح حديث. فـ(القرآن الكريم) حين يقول: {كُنْتُمْ خَيْرَ أُمّةٍ أُخْرجَتْ لِلنّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ}، وفي قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ

جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً﴾، وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾، لم يرد فيه بمفهوم (الأمة الإسلامية). (الأمة) هنا وردت كمفهوم حضاري، وليست مفهوما سياسيا.

الأستاذ (عبد اللطيف ياسين) يضيف:

في البداية حين تطرقت إلى تعريف (الأمة)، ومفهومها، أردت تناول ذلك من خلال المفهومين (الفلسفي والحضاري)، وأجدد التأكيد على أنه لا بد من التعاطي مع المصطلحات من أبعاد مدلولاتها القرآنية.

الأستاذ (إسماعيل نوري) يضيف من جانبه:

بالنسبة لمفهوم (الأمة) يجب العودة إلى (القرآن الكريم)، ففي (سورة الأنبياء) يتحدث عن (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب وموسى وعيسى وزكريا وأيوب)، وفي آخر السورة يقول: ﴿وإنّ هَذِهِ أُمّتكُمْ أُمّة وَاحِدَة وَأَنَا رَبّكُمْ فَاعْبُدُون﴾. فهولاء (الأنبياء والرسل) هم (أمة)، لأن (منهجهم واحد)، رغم اختلاف (اللغات) و(الألسن)، واختلاف (أماكنهم) و(أزمنتهم) و(شعوبهم). فـ(الأمة) في هذه الآية تعني (الدين) باعتقادي.

الأستاذ (هيوا حامد) يضيف في مداخلة أخرى:

أريد أن أستعرض لكم المزيد بشأن (السيادة) في (الفقه الدستوري) الحديث: فلو ورد في (الدستور) أن (السيادة) لـ(الأمة)، وليس لـ(الشعب)، لتغيرت مجموعة قواعد في الحياة العامة. فمثلاً، إذا كانت (السيادة للأمة)، فحينها ستكون (الانتخابات) واجبة على أفراد المجتمع، ولا يمكن التنازل عنها مطلقاً. وفي حال كانت (السيادة للشعب)، ولأنه توكيل، وهو شيء مجسد، فيمكن ممارسة هذا الحق، من عدمه.

الأستاذ (إسماعيل نوري) في إضافة أخرى:

إطلاق مفردة (شعب) على عدة مكونات ضمن الدولة الواحدة خطأ من الناحيتين (اللغوية) و(الاصطلاحية)، فحين يقال: (الشعب العراقي)، فذاك هو الخطأ بعينه، لأن مفردة (الشعب) تطلق على أولئك الأفراد الذين تجمعهم لغة واحدة. وأعيد القول بأن إشكالية (تحليل وتفسير وفهم) (المصطلحات) لا تنتهي، ولأننا ندعي الرسالية فلا بد من الرجوع إلى (المصدر الأصلي)، وهو (القرآن الكريم)، لأنه المرجع الوحيد لحل تلك الإشكالية. فمثلاً: عبارة (مكروه) عند (الأصوليين)، تشير إلى الإتيان بفعل له وجه الكراهة، ولا تكتب على فاعله (سيئة)، وهذا يتعارض مع صريح (القرآن)، فـ(المكروه) ورد بمفهوم آخر. وكذلك مصطلح (الشريعة)، يحمل غير المعنى الشائع المتداول.

الأستاذ (عمر إسماعيل) يضيف مجدداً:

(الشعب) في الفكر السياسي، هو مجموعة من الأفراد ضمن (دولة واحدة)، أما (القوم) أو (القومية)، فربما تعددت ضمن (الدولة الواحدة). وبالعودة إلى مفهوم (الشريعة)، فقد أورد العلامة (الطاهر بن عاشور) – رحمه الله– في كتابه (مقاصد الشريعة)، مصطلح (الشريعة) في مقابل (التشريع). وأجزم بأن (المصطلحات) تسري عليها تغيرات كبيرة بمرور الزمن. هذا من جهة، ومن جهة ثانية إذا قلنا (تطبيق الشريعة)، فذاك منوط

بجهة منفذة، وهي (السلطة السياسية)، لأن جزءا منها أحكام حقوقية، كما أسلفنا القول. ومن جهة أخرى، لو أردنا تجاوز الإشكالية المتعلقة بمفهوم (الأمة)، لكان من الأنسب اختيار هذا العنوان: (تطبيق الشريعة بين الدولة والمجتمع).

الأستاذ (عبد اللطيف ياسين): علينا أن نبدأ من (أصل التعريف)، فمثلاً أصل تعريف مصطلح (التآخي) هو (الأمة الواحدة). وفي مسألة (التحكيم)، التي وردت في (القرآن الكريم)، قوله تعالى {وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ، وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}، وردت في (أهل الكتاب)، وهم (أمة مستقلة)، أن يتحاكموا إلى (الإنجيل)، حتى داخل المجتمع الإسلامي. فالآيات التي ورد فيها التحكيم {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ}، وردت ثلاث مرات في سورة واحدة، وكانت حصة (أهل الكتاب) (اليهود والنصارى) مرتين.

لذا أرى أن مفهوم (تطبيق الشريعة)، بهذا الاسم، أمر مستحدث، قد تأثر بالواقع السياسي والفكري في بداية القرن المنصرم. ولا أستبعد أن ظهور هذا المفهوم، داخل الخطاب الإسلامي، كان – ولا يزال– جزءا من التأزم الفكري والسياسي، على وجه الخصوص. وفي نفس الوقت، أراه شَرَكاً وقع فيه العمل الإسلامي، ولا يزال يأن تحت وطأة هذا التعريف والمفهوم. ناهيك عن إشكالية السياق، والتنسيق، وهو يحد من جانبه الأبعد انفتاحية القرآن على الأمم والحضارات..

(يستأذن الأستاذ (عبد اللطيف ياسين)، بعد هذه المداخلة، ويغادر الندوة، لأمر طارئ)..

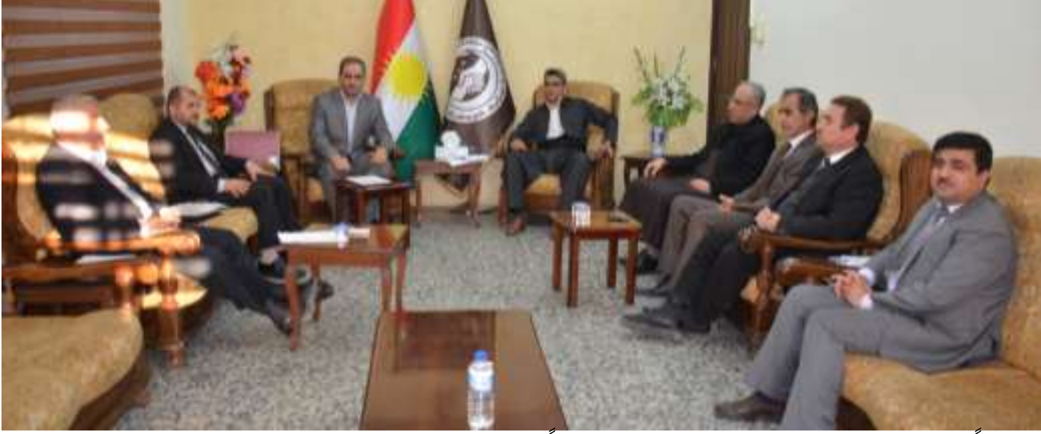
الحوار: السؤال الثاني: كيف تناول العلماء المعاصرون موضوع (الشريعة)، وما هي تصوراتهم إزاء مصطلحي (الدولة) و(الأمة)؟

الأستاذ (عمر إسماعيل):

بلا شك تناول المسلمون الأوائل مسألة (الشريعة)، ومنهم (علماء الأصول)، الذين قالوا: "إن الشريعة هي ذلك الجزء الثابت"، وميزوا بين (الفقه) و(الشريعة)، فـ(الشريعة) ثابتة، و(الفقه) هو الممارسة العملية، وتطبيقات في (مكان وزمان) معين. فتنزيل (الشريعة) من (الخطاب الإلهي) إلى (الحركة البشرية) تؤثر فيه مجموعة عوامل، منها أن تطبيق (الأحكام) يتغير بتغير (الزمان والمكان)، ومن مجتمع لآخر، ومن تراث وثقافة، إلى تراث وثقافة أخرى.

فدلالات المصطلح –كما ذكرت– طرأ عليها تغيير كبير. فالشريعة بداية، من الناحية اللغوية –كما قلت – مصدر الارتواء. ثم: الأحكام الثابتة بالقرآن، سواء تعلقت بالعقائد أو المعاملات (معاملات وعبادات). ثم: الأحكام (معاملات وعبادات)، دون العقائد. وهو ما يوحي به، مثلا، كتاب (الإسلام عقيدة وشريعة) للشيخ شلتوت، حيث قسم الإسلام إلى عقيدة وشريعة، ومعناه أن العقيدة غير الشريعة. وآخر تغيير طرأ على مفهوم (الشريعة)، هو ما جاء في مقابل (التشريع)، أي (تشريع القانون)، وهذا ما أورده العلامة (الطاهر بن عاشور)، في مؤلفه (مقاصد الشريعة). وبالنسبة لتناول (قدامى المسلمين) لمصطلح (الأمة)، فقد استعرضته في إجابتي سابقا، ولا أحبذ العودة إليه مجدداً، وللإشكالات الكبيرة التي تحيط بهذه المفردة.

أما (الدولة)، فإنه في بداية مجيء (الإسلام)،



وتحديداً مع بدء عصر (الخلافة الراشدة)، ومروراً بـ(الخلافة الأموية)، لم يتداول العلماء المعاصرون هذه المفردة في أدبياتهم الفكرية، فلم ترد عبارة بهذا المعنى في المفاهيم السياسية في تلكم الحقبتين. لكن في العصر العباسي ظهر مصطلح (الدولة)، وجرى تداوله كـ(مصطلح سياسي)، فقد كان يقال: (الدولة البويهية)، و(دولة السلاجقة)، وحتى إن لم يجر تناوله كمصطلح ومفهوم، لكن كـ(واقع) و(تطبيق) جرى ممارسة الدولة من حيث التنظيم والسلطة. وفي (التراث الفكري والثقافي الإسلامي) استخدمت مصطلحات (الإمارة) و(الخلافة) و(السلطنة) بدل مصطلح الدولة.

الأستاذ (علي صالح ميران):

هذا السؤال هو قريب جداً من السؤال الأول. بالنسبة لتناول مصطلح (الشريعة) عند (قدامى المسلمين)، فالواضح أن المصطلح اتخذ طابعاً قدسياً، لارتباطه بـ(النصوص المنزلة)، غير القابلة للتأويل والاجتهاد. أما فيما يتعلق بتطبيقها، فذاك أمر آخر مرتبط بالواقع.

وبخصوص مصطلح (الدولة)، فهو لم يرد في (القرآن الكريم)، وإن كان أحد أهداف الرسول (عليه الصلاة والسلام) هو تأسيس دولة للمسلمين. فاستعمال المصطلح لم يرد بظاهره في عصر (الخلفاء الراشدين)، ورغم ذلك أنشأت الدولة، ووضعت لها القوانين والنظم، لضبط سلوك (الحكام) و(المحكومين) بمرور الوقت.

الأستاذ (هيوا حامد):

بتصوري أنه مع (مسيرة البشرية)، سواء كانت مجتمعات كبيرة أم صغيرة، تم اللجوء إلى تنظيم (كيان سياسي)، لكن ليس بالشكل الحالي. لأن استخدام مفردة (الدولة) في (الفكر السياسي الحديث) لا يتجاوز الـ(٢٠٠ إلى ٢٥٠ سنة). وهذا لا يعني عدم اكتراث (العلماء القدامى) لموضوع (الدولة)، فـ(الدولة) نتاج طبيعي لتطور (المجتمع البشري). ففي السابق اتخذت (الدولة) أشكالاً متعددة: إمبراطورية، قيصرية، وغيرها. وأرى أن عدم تداول مصطلح (الدولة)، إلا في القرون الثلاثة الأخيرة، ليس نقصاً تنظيرياً وفكرياً. وبالنسبة لتناول المعاصرين لمصطلح (الأمة)، أجدد التأكيد على أن (الأمة) كيان غير متجسد، فقد جرى استخدام (سيادة الأمة) من أجل تقييد (سلطات الحاكم).

الأستاذ (سالم الحاج):

مصطلحات (الدولة) و(الأمة) كلها (عربية)، في أصلها اللغوي، تقابلها عبارات باللغة (الإنكليزية)، واللغات الأجنبية الأخرى. فمن الناحية اللغوية، ونحن ذكرنا جميعاً أن (الأمة) تحديداً وردت في (القرآن الكريم) على أنها: جماعة من الناس ذات رسالة، وتجمعهم قيم عليا، سواء في عالم (البشر)، أو حتى في العوالم الأخرى. فمن هذا المنظور اللغوي ورد مصطلح (الأمة) في (القرآن الكريم)، كدلالة على أن هؤلاء الناس المتبعين للرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) أصبحوا (أمة) من دون الناس: (الأمة الإسلامية). لكن المفهوم المعاصر لـ(الأمة) يتضمن أبعاداً (قانونية) و(سياسية)، وهو لا يختلف عن المفهوم الآنف الذكر، والذي يشير إلى أن (الأمة) تعلو (القومية)، ويمكن أن تتألف من مجموعة دول: (الأمة الألمانية) (الأمة العربية)، وليس شرطاً أن يكون مطابقاً لمفهومي (الدولة) و(الشعب)، وهو أقرب إلى (المفهوم القرآني) أو (المفهوم الإسلامي).

بالنسبة لـ(الدولة)، أصلها اللغوي من (دال.. يدول.. دولة)، بمعنى: التداول، الانتقال، والتغيير. لكن هذا المصطلح، والعالق في أذهاننا جميعاً، لم يستعمل في (اللغة العربية)، بمفهومه المعاصر، ولا كذلك في اللغات الأخرى. فمصطلح (الدولة)، بمفهومه الحديث في الفكر السياسي المعاصر، لم تتداوله الأقوام السابقة، لكن وردت مصطلحات (ممالك) و(سلطنات) و(إمبراطوريات). و(الدولة) لها مفهوم قومي تقريباً (الدولة القومية) (الدولة القطرية)، وحالياً لنشوئها ضوابط في (الأمم المتحدة) و(القانون الدولي العام)، منها: الاعتراف والسيادة.

أما مصطلح (الشريعة)، فإذا تجاوزنا التحليل اللغوي، فهو مساوٍ للدين، أو مجموع أحكام الإسلام، ويشمل: (العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات والقيم)، والمشكلة أن هذا المفهوم يجري تضييقه في الوقت الراهن، وكما يقال (فقد ضيقوا واسعاً)، واختُزِل بـ(إقامة الحدود). هذا إلى جانب الجدل المحتدم حالياً حول من المناط به (تطبيق الشريعة)؟ وهل الأخلاق والقيم، التي هي جزء من الشريعة، يتم فرضها؟! وهل للدولة دور في تطبيق الشريعة؟! وقد أشار الأخوة إلى بعض هذه المعاني. فلا يمكن فرض (الشريعة)، من قبل السلطة، ولا هو من مهام أجهزة الحكم والسلطة أن تقوم بفرض الشريعة، إلا في بعض جوانبها (القانونية) المرتبطة بـ(الحدود). في الحقيقة ظهرت مشكلة في هذا السياق، لم يكن لها وجود في السابق.

الحوار: السؤال الثالث: هل يمكن حصر مفهوم (الأمة) في عوامل اللغة والدين والتاريخ، وما إلى ذلك؟

الأستاذ (إسماعيل نوري):

المنطقي أن دراسة كل مرحلة (زمنية)، أو حقبة (حضارية)، بحاجة إلى منهج خاص، يأخذ بمعطيات ذاك الزمان، لا معطيات الوقت الحاضر. فكل (حضارة) تجسد مجموعة قيم، وإذا كان الحديث يدور حول (مصطلحات سالفة)، فهناك مجموعة مصطلحات مندثرة، ربما توجد في بطون الكتب والمصنفات فقط، لا وجود لها في الواقع المعاش. مثلاً: إذا بحثنا في بطون الكتب، سنجد ذكراً لـ(الإمامة) و(السلطنة) و(الإمارة) و(الخلافة)، ولا نجد تناولاً للمصطلحات الحديثة الشائعة فيها. ونرى حضوراً لعبارات (الفقه) و(الاجتهاد)،

وغياباً لمصطلحات كـ(القانون) و (الدستور) و(النظام)، كما أشار إليه الأستاذ (هيوا حامد). فـ(الدستور) قضية عصرية، فهو ينظم صلاحيات (الحاكم)، ويقنن علاقته بـ(المحكوم). وفي عصور (الخلافة الإسلامية)، كان الخليفة هو من تتركز بيده إدارة المؤسسات السياسية، والعسكرية، وغيرها، وينحصر إصدار القرارات في شخصه، حتى الوزراء كانوا مجرد أدوات تنفيذ، لا أكثر. وبخصوص (الشريعة)، فأصلها عبارة عن كلمات أنزلها الله لهداية الإنسان، وهي شاملة لـ(الأحكام) و(الحدود) و(القيم) و(الأخلاق)، وهذه جميعها غير منفصلة، ومرتبطة ببعضها، وردت بهذا السياق في (القرآن الكريم)، وعليه لا يمكن التعاطي معها جزئياً، وبخلاف ذلك سنتسبب في تشويه الدين، كما يحدث اليوم. على أية حال، مع احترامي الكبير للعلماء المعاصرين، كان الجانب (النظري) يطغى على الجانب (العملي) و(التطبيقي) في تعاملهم مع المصطلحات والمفاهيم، وهكذا كان حال (قدامى المسلمين)، فقد كانوا يرون (الشريعة) نصوصاً (ثابتة)، و(الفقه) نصوصاً (اجتهادية)، وفي أحايين كثيرة كانوا يخلطون بين (الفهم) و(الممارسة)، رغم تباينهما. فـ(الاجتهاد) على شقين: الأول: دلالة النصوص، والثاني: كيفية التطبيق، صواباً كان أم خطأ، فهذا أمر آخر. لذلك أصبحت الغلبة والعلوية لـ(الفقه)، أي أن (الاجتهادات) و(الروايات) أضحت (الأصل)، وتم نسيان (الأصل). وكما قلت، هناك بعض المصطلحات في (القرآن الكريم) لم يتناولها (الفقه) كثيراً، مثل: (الشورى). ولأن غالبية الخلفاء (توارثوا الحكم)، أو نالوه بـ(القوة المسلحة)، استحدث الفقهاء إزاء ذلك مصطلح (المتغلب – الحاكم المتغلب)، فغاب مصطلح (الشورى).

وكذلك مصطلح (الأمة)، واستحدث بدلاً عنه مصطلح (دار الإسلام): "وهي تلك الرقعة الجغرافية التي يطبق فيها الإسلام"، بغض النظر عن اختلاف الناس في الدين، في ظل دار الإسلام، المهم أن قمة الهرم السياسي كانت للمسلمين.

الأستاذ (عمر إسماعيل) يضيف:

بين (الدولة) و(الأمة) عموم وخصوص من الوجهين، ربما تكون (الأمة الواحدة) مشتملة على عدة دول، وقد تكون (الدولة الواحدة) مشتملة على أمم متعددة.

الأستاذ (هيوا علي):

لا أتحدث عن مفهوم (الأمة)، فالأستاذ (عمر إسماعيل) له قصب السبق في ذلك، خصوصاً وأن رسالته للماجستير عن مفهوم (الأمة)، فأكتفي بملاحظة قصيرة، وأقول: إن المصطلحات الحالية بحاجة إلى قراءة جديدة، فما فائدة المصطلحات إذا لم تساعدني في الواقع الحياتي! أنا أحسب أن مفهوم (الأمة) يأتي في مقابل (الأحلاف) و(التكتلات الدولية)، كـ(الاتحاد الأوروبي)، الذي تتضامن دوله لأهداف وغايات مشتركة. وأعتقد أن القصد من قول (الأمة الاسلامية)، هو(الهوية). وبالنسبة لـ(الشريعة)، فقد وردت في (القرآن الكريم) كـ(فعل) و(اسم)، فالأمر متعلق بـ(الثوابت والمتغيرات)، لأن (الشريعة) تشتمل على (الثوابت والمتغيرات). فقوله تعالى: {شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ}، ففعل أداء التشريع في الدين هو الشرعة والمنهاج.

وبشأن مصطلح (الدولة)، أتصور أن ارتباط (الدولة) بـ(القومية) آخذ بالاضمحلال، وأظن أنه في العصور السابقة كانت هناك (كيانات سياسية

مستقلة)، لكن ضمن إطار(الخلافة) الواحدة.

الحوار: السؤال الرابع: ما هي شروط (تطبيق الشريعة)؟

الأستاذ (عمر إسماعيل):

مبدأياً الرجوع إلى (الشريعة) واجب. ومجاراة للمصطلح، سواء كان (تطبيق الشريعة)، أم (اتباع الشريعة)، فهو (واجب)، وأصل من (أصول الدين)، بدليل قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا}، وقوله تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ}، وهناك العديد من (الآيات القرآنية) للدلالة على (الشريعة) جاءت بهذا التعريف: "هي القواعد والقوانين التي أنزلها الله عن طريق الوحي إلى الإنسانية، وجعلها مرجعاً لجميع القوانين والنظم والقواعد، فهي واجبة، والالتزام بها واجب على المستويين (الشخصي – الفرد) و(الفضاء العام – الدولة)، حيث يقول تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ}. هذا من حيث الوجوب، على شرط عدم تجزئة (الشريعة)، استناداً للتعريف الشامل الذي ذكرته. فهذه الشمولية في النظرة لـ(الشريعة)، ابتداءاً من (العقيدة) و(الأحكام)، نستنبط منها شيئين:

الأول: لا يمكن القول بأن (الشريعة) معطلة، لأنه وفق المفهوم الشامل لـ(الشريعة)، فإن جزءاً منها مطبق بالفعل. ولو تدبرنا (القرآن الكريم) لوجدنا أن الخطاب موجه إلى المجتمع ككل، وليس لشخص بعينه، فقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ}، ذكر (٨٩) مرة في القرآن، ابتداءاً من (إقامة الصلاة)، وحتى (النكاح والزواج)، حيث يقول تعالى: {وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ}.

الثاني: اتباع (الشريعة)، أو تطبيقها، ليس محصوراً في (الدولة)، فالجدل الحاصل داخل (المجتمع)، أو (التيارات الإسلامية)، أو حتى داخل التيارات المناهضة لـ(التيار الإسلامي)، بين مؤيد ومعارض لمسألة تطبيق (الشريعة).. مكمن المشكلة هو حصر تطبيق (الشريعة) في مسائل (إقامة الحدود) (القطع والجلد والتعزير). ويجب أن نعي قضية غاية في الأهمية، وهي أن كل نظام (قانوني) و(تشريعي) له غايات وأهداف عليا، يسعى لتحقيقها أثناء سنه لـ(التشريعات) و(القوانين)، وهي تحقيق (العدالة الاجتماعية)، و(صيانة كرامة الإنسان). لقد حدد الفقهاء حقوقا أساسية للإنسان في المجتمع المسلم، أو في دولة مسلمة، ينبغي أن تتوافر له، قبل تطبيق الحدود، حيث ينبغي أن يكون للإنسان بيت يؤويه، ويحفظه وأولاده من برد الشتاء، وحرارة الصيف، وطعام وشراب ملائمان، وكساء يستره ويكفيه صيفا وشتاء، وخادم يساعده، إذا كان غير قادر على تلبية حاجاته بنفسه، ومركب يركبه، إذا اقتضت مصلحته إلى ذلك. بعد ذلك، وبعد توفير الحاجات الأساسية، إذا سرق الإنسان، أعقبه تطبيق (الحدود). فلا يمكن للدولة سن العقوبات، وإنفاذها، قبل تحقيق العدالة والحرية والرفاهية في المجتمع. وأضيف أيضاً: إن حيز (إقامة الحدود) ضيق دائماً، هذا من جهة، ومن جهة ثانية مسألة (تطبيق الشريعة)، أو (الالتزام بالشريعة)، من مسؤوليات (الأمة– المجتمع)، وليس من مسؤوليات (السلطة السياسية) وحدها. فالدولة

إحدى المؤسسات التي ينشؤها المجتمع، لتطبيق ذلك الجزء الذي يتطلب تنفيذه من (الشريعة – التشريع)، فـ(الدولة) مؤسسة سياسية إلى جانب المؤسسات الأخرى التي ينشؤها المجتمع، لتطبيق (الأحكام الحقوقية) في (الشريعة).

الحوار: نستشف سؤالاً من إجابة الأستاذ (عمر إسماعيل)، وهو عدم جواز القول بأن (الشريعة معطلة)؟

الأستاذ (علي صالح ميران):

حتى في القرون السالفة لم يجر (تطبيق الشريعة) مئة بالمئة، فتطبيقها كان نسبياً. ولكن لـ(تطبيق الشريعة) شروط، منها: (فهم الوحي)، أي الأخذ بنظر الاعتبار مصالح العباد. فالصحابة (رضوان الله عليهم) طبقوا (الشريعة) وفق (مقتضيات المصلحة)، مثلاً: قام الخليفة (عمر بن الخطاب) (رضي الله عنه) بتعليق حد (قطع اليد)، وعدم توزيع (أرض السواد)، تحقيقاً لمصلحة مبتغاة.

الحوار: سؤال آخر: إذا كان مبدأ المصلحة هو الأصل في (تطبيق الشريعة)، فهل يمكن الاحتكام إلى (قوانين وضعية)، طالما كان الأصل فيها دفع المفاسد وجلب المصالح؟

الأستاذ (هيوا حامد):

بداية أرغب بالتنويه إلى عدة مسائل حول (تطبيق الشريعة)، منها: إن سلمنا بأن (الشريعة الإسلامية) ليست مرادفا لـ مفهوم (التشريع) المعاصر، أي إنها ليست مجرد بعض الأحكام والحدود، فإن تطبيقها، أو اتباعها، ليس مرهوناً بوجود الدولة، بدليل أنه وبعد سقوط الخلافة الإسلامية، لم يعد يوجد دولة في العالم الإسلامي تطبق الشريعة، على المستوى الرسمي. أما على المستوى الشعبي، فإن الشعوب الإسلامية قامت – ولا تزال تقوم – بتطبيق الشريعة الإسلامية، بل ويزداد التمسك بأحكام الشريعة يوما بعد يوم، بفضل جهود الدعاة والمصلحين. وخير مثال، هو أنه مع عدم وجود (الدولة الإسلامية)، فلا زالت تجري، في المجتمعات الإسلامية الحالية، تأدية (فريضة الزكاة) تلقائياً، ونحن نعلم أن (جباية الزكاة) كانت وظيفة (الدولة) في (العصور الإسلامية) السالفة. ولذلك لو تتبعنا (التاريخ الإسلامي)، لما لاحظنا إقامة (الحد) على أحد، بسبب عدم التزامه بـ(الشريعة)، أوعدم إيمانه بها. لكن ذلك حصل بالفعل في أوروبا، خلال العصور الوسطى، إبان سلطة الكنيسة، فأقيمت (محاكم التفتيش)، للاقتصاص من المخالفين للمعتقدات الكاثوليكية، والبروتستانتية. فمن غير الممكن استخدام (الدولة) وسيلة لفرض (الشريعة)، بمفهومها الواسع، فإذا فرضت عليك الدولة (الصلاة والصوم)، فما حاجة الدعوة والهداية، ولماذا الثواب والعقاب الأخروي أصلاً؟! فالإكراه يمحو وظيفة (الدعوة) و(الإرشاد)، التي هي الأصل في الحث على (اتباع الشريعة)، والالتزام بها، وهي وظيفة الأفراد لا الدولة، بدليل قوله تعالى: {وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}، وقوله تعالى: {اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ}. إضافة إلى ذلك، فالدولة كائن متغير، تتغير خصائصها ووضيفتها وفقا لتطور المجتمعات. ولذا، فإنه من غير المستبعد، أن نرى يوما دولا لا تتدخل

في أي شأن داخل مجتمعاتها، غير شؤون الدفاع عن الحدود، وبعض الأمور البروتوكولية ،وتترك تنظيم شؤون المجتمعات لأنفسها.

الأستاذ (سالم الحاج):

أتفق مع هذا الطرح، فـ(الأوامر) و(التوجيهات) (القرآنية) موجهة للفرد والجماعة على حد سواء، ولا ذكر فيها لـ(الدولة). فـ(القرآن الكريم) لم يذكر (النظام السياسي) وتنصيب (الخليفة)، المسلمون هم من بادروا إلى ذلك الأمر، بعد وفاة (الرسول) (عليه الصلاة والسلام)، كحاجة وضرورة لملء الفراغ الذي تركه (الرسول) (صلى الله عليه وسلم)، مع عدم تعيينه لأحد بعده، لتولي (إمامة المسلمين). فمصطلح (تطبيق الشريعة) غير دقيق. وكما أشار آنفاً الأستاذ (علي صالح ميران) فإن (الشريعة) لم تطبق بحذافيرها مئة بالمئة، في أي زمان، لأن تطبيقها في الواقع خاضع للاجتهاد، فـ(الشريعة) جاءت منزلة كاملة، لكن تطبيقها خاضع لأحوال وظروف الزمان والمكان، وعلى هذا فـ(تطبيق الشريعة) نسبي. ونصل بذلك إلى نتيجة مفادها أن (اتباع الشريعة) واجب على (الفرد) و(الجماعة)، و(الخطاب القرآني) موجه للاثنين معاً، وليس للدولة أو النظام السياسي. ومعلوم أن مسألة (تطبيق الشريعة) أحدثت مشكلة وجدلاً داخل التيارات الإسلامية نفسها. ونعيد التأكيد على أن (الإسلام) نفسه مطبق، ويبقى أن نفهم من المستهدف من خطاب: {فَاقْطَعُواْ}، وهو بصيغة (الجمع): هل الأفراد من يقومون بمهمة (إقامة الحدود)، كل من جانبه، أم أن هناك سلطة (قضاء) (إمام) تناط به هذه المهمة؟!.. بالطبع إن الدولة، أو مؤسساتها، هي التي تنوب عن (الأمة)، في مسألة (إقامة الحدود)، ولا يحق للأفراد اللجوء إلى ذلك بأنفسهم..

أما مسألة الأخذ بـ(قوانين وضعية)، إلى جانب (الأحكام الشرعية)، فهذه مسألة قيل فيها الكثير، وليس هناك ما يمنع من الأخذ بأية أحكام، أو قوانين لا تتعارض مع كليات الشرع.

الأستاذ (إسماعيل نوري):

أولاً: إن شرط (تطبيق الشريعة) شاع بين (المسلمين) في كليات وجزئيات (الشريعة). ثانياً: (الشريعة) مجموعة بنود مرتبطة ببعضها، لا تؤدي مهمتها، التي أنزلها الله (تعالى)، وهي منفصلة. ثالثاً: الشخص المتبع لـ(الشريعة) لا يقال له (عابد) و(صالح)، فـ(العبودية) و(الصلاح) أمران آخران، وهما مدارج ومنازل ينالهما المسلم بالتقيد بـ(الفروض والطاعات). رابعاً: (الشريعة) تشتمل مقاصد (دنيوية)، وأخرى (أخروية). خامساً: (تطبيق الشريعة) على مستوى الأمة، يتضمن مبادئ (الشورى) و(العدل) و(الحرية) و(الشرعية) و(المشروعية). سادساً: تطبيق الأحكام يبدأ من الأعلى، وإلى الأسفل، من أعلى فرد في السلطة، إلى آخر فرد في الدولة، وليس من قاعدة الهرم إلى قمته. سابعاً: (تطبيق الشريعة) في جزء منه منوط بالفرد، وفي جزء آخر منوط بالمجتمع، وفي جزء آخر أيضاً مناط بالدولة. فمثلاً: إذا كان المطلوب تحقيق (العدالة والأمن والرخاء)، ولهذه المسائل الثلاثة مدلولات قرآنية، فمن يحقق ذلك، إن لم تكن الدولة ذاتها؟ فمن البديهي أن (الأحكام القانونية)، التي تنظم المجتمع، يناط تطبيقها بالدولة، وتكون مقترنة بـ(الإكراه) و(الجزاء). وما تفضل به الأستاذ (هيوا حامد)، بشأن (الإيمان) و(القيم) و(الأخلاق)، فهذه مسائل (فردية)، لا علاقة لها بـ(الدولة) أساساً، وليس هناك خطاب إلهي يدعو



إلى ربطها بصلاحيات (الدولة)، لكن غالبية التيارات المتطرفة تربطها بعمل (الدولة).

الأستاذ (هيوا حامد) يعقب باختصار:

حالياً بدأ يتبلور (تصور واضح) و(فهم ناضج) لدى (التيارات الإسلامية الوسطية)، بشأن (تطبيق) أو(اتباع) الشريعة. فالمفكر الإسلامي (راشد الغنوشي)، وغيره من المفكرين الإسلاميين، لديهم طروحات في هذا السياق، تتمحور حول (الدولة المدنية) بـ(مرجعية إسلامية). وأرى بأن واجب الدولة تجاه الشريعة الإسلامية، في المجتمعات الإسلامية، هي حماية (الدعوة)، وليس فرض أحكام الشريعة على المواطنين.

الأستاذ (إسماعيل نوري):

الخضوع للقوانين أمر لازم، خصوصاً وأن الشخص الذي يعيش في دولة أجنبية، مثل (فرنسا)، تتحاكم إلى (دستور)، مبني على (قوانين وضعية)، مستفتى عليه من قبل الشعب، لا بد من أن يحترم تلك الإرادة، ويخضع لها. وهناك أمر آخر، وهو أن (القرآن الكريم) يأمر بـ(إقامة الحد) على السارق الذي اتخذ من السرقة مهنة، لا السرقة بهدف سد الرمق وتجنب الهلاك.

الحوار: هل الشريعة بحاجة إلى تهيئة أرضية مجتمعية لتطبيقها، أو القبول باتباعها؟

الأستاذ (هيوا علي):

أنا أتفق مع القول بأن (تطبيق الشريعة) مرتبط بـ(الأمة)، كما أشار إليه الأساتذة، وأنه لا بد من وجود (كيان سياسي) تناط به مسؤولية (تطبيق الشريعة)، في شق الأحكام القانونية والحقوقية، وخلق الاستعداد لدى الناس للقبول بـ(الشريعة)، وتطبيقها عليهم، باعتبارها منزلة من الله (تعالى). ولا يمكن (تطبيق الشريعة الإسلامية) على غير (المسلمين)، لأن ذلك ينافي مفهوم (الدولة المدنية) ذات (المرجعية الإسلامية)، التي تنادي (التيارات الإسلامية الوسطية) بإقامتها. والأمر الآخر في (تطبيق الشريعة)، هو(جلب المصالح، ودرء المفاسد)، سواء كانت (مصالح) أو (مفاسد) (سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية). والسؤال هنا: كيف يمكن إيجاد حيز لـ(المسلمين) لإدراج شريعتهم في الدستور، والتحاكم إليها في (الدولة الحديثة)؟

الأستاذ (عمر إسماعيل):

أشدد على أن (الدولة)، كأي مؤسسة ينشئها المجتمع، وأحبذ استخدام مصطلح (المجتمع)، بدلاً عن مصطلح (الأمة)، لأن (الأمة الإسلامية) نفسها باتت مفككة، وعليه فإذا استطاع مجتمع ما تسيير شؤونه بنفسه، وتحقيق قيم (العدالة والكرامة الإنسانية)، فحينذاك تكون (السلطة – الدولة)



(الأمة)، فـ(الشعب) هو المكلف بـ(تطبيق الشريعة)، إذا قررت غالبيته أن (الشريعة) هي المرجع، من خلال آلية (الاستفتاء). وفي هذه النقطة أجيب على سؤال الأستاذ (هيوا حامد)، ويجب العمل على تحصين المجتمع، وتوفير سبل العيش والاكتفاء لأفراده، من خلال خلق المناخ والأرضية المناسبة لذلك، كما أشار الأستاذ (إسماعيل نوري)، فلماذا (الشاب) يرتكب معصية الزنا!؟ في ظل ما يسمى (الدولة الإسلامية)، التي من المفترض أنها يسرت له سبل الزواج والعفاف، وتأمين حياة كريمة في ظل مجتمع لا تسود فيه رذيلة. إذاً (الدولة) تتحمل المسؤولية، فالأولى إقامة (حد الجلد) على المتسببين بحصول تلك الجريرة. وما كان تعليق (عمر بن الخطاب) (رضي الله عنه) حد قطع اليد على السارق، إلا لعدم حصوله على قوت يومه، وفي حال تحقق الرخاء في المجتمع، وتيسرت سبل العيش الكريم، وعمد شخص ما إلى ارتكاب المخالفات، فذلك هو الاستهتار بعينه. وكما قال الشيخ (محمود غريب) (رحمه الله): هناك (يد عاملة)، فالإسلام يحترمها، وهناك (يد عاطلة)، يحرص الاسلام على إيجاد عمل لها. وهناك (يد بها عاهة)، يجب تأمين معيشتها. ويد ثالثة (مستهترة)، هي من يقام عليها الحد. وأود أن أوضح شيئاً آخر، وهو أن إقامة (الدولة الإسلامية) ليست قراراً فوقياً، ولا يمكن أن يكون عبر الانقلابات العسكرية، بل هي عملية اجتماعية واسعة.

كلمة أخيرة: (الدولة) في (الفكر السياسي

غير واجبة كـ(واجب ديني)، بل كـ(واجب سياسي واجتماعي). وبالعودة إلى مسألة (الشريعة)، وتحديداً (الأحكام الحقوقية)، فتطبيقها منوط بجهات سيادية، كـ(المحاكم والقضاة)، وهي مخولة من المجتمع ذاته للقيام بإنفاذ (التشريع). ونؤكد دوماً أن الالتزام بـ(الشريعة) هو أصل وواجب ليس فيه نظر. ولا جدال حول أن (الشريعة هي المرجع)، لكن السؤال هو: من هي الجهة التي تقرر (مرجعية الشريعة)؟ هل هي (السلطة السياسية)؟ الإشكال يكمن هنا.. هناك من يتصور أنه بمجرد (سيادة الإسلام)، و(تنصيب الخليفة)، يجري (تطبيق الشريعة) دون مقدمات! يجب أن لا نغفل أن (تطبيق الشريعة) عملية اجتماعية تخلو من الإكراه، بدليل قوله تعالى: {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ}، وقوله تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}. وإذا كان ذلك في مسألة (العقيدة)، فكيف بمسألة (تطبيق الأحكام)؟! وهنا بيت القصيد: قضية (السيادة). فبعض الإسلاميين يقولون بأن (السيادة لله)، وآخرون يشددون على أنها لـ(الشعب) أو

الإسلامي)، وما تقدمه خبرة المسلمين العملية، عبر تاريخ طويل، فإن وظائفها – كما أرى- محدودة، فهي ليست (دولة شمولية)، (متغولة)، كما هي اليوم، بل تنحصر مهامها في إدارة شؤون (الداخلية، والخارجية، والعدل، والمالية)، والمجتمع هو الذي يسير أموره في بقية الأبعاد. وذلك وارد في (التاريخ الإسلامي)، منذ عصر (الرسول) (صلى الله عليه وسلم)، ومروراً بـ(الخلافة الراشدة)، وانتهاءاً بـ(العثمانية). فبقية المجالات الحيوية، كالتربية والتعليم والصحة والتجارة والزراعة والصناعة، وغيرها من الشؤون الاجتماعية كلها، فإن (المجتمع) هو الذي يتولى إدارتها، وتسيير أمورها، وتنظيمها. لذلك لو استعرضنا تاريخ العصور الإسلامية: الراشدية، والأموية، والعباسية، و ..، لا نجد هناك من يسمى وزير أو مدير أو والٍ للشؤون الزراعية والتربوية والصحية...إلخ. فعلى هذا الأساس، فإن المواطن العادي في تلك المجتمعات الإسلامية، حاجته إلى الدولة ضئيلة، ومراجعاته إلى دوائرها قليلة جدا، ولذلك لم يتأثر كثيرا بما يصدر من السلطات من ظلم أو مخالفات..

الأستاذ (سالم الحاج):

لنفترض جدلاً صحة استخدام عبارة (تطبيق الشريعة) – وهي في ذاتها عبارة (إشكالوية)–، ولكن (الحدود)، أو القوانين الجزائية، الواردة في القرآن: {فَاقْطَعُواْ}، و{أَدّوْا}، ..إلخ، فهذا (الخطاب القرآني) موجه إلى (المجتمع)، وهو الذي يقوم بتحقيق ذلك عن طريق (السلطة)، التي يمنحها الشرعية. فـ(إقامة الدولة) جزء من (اتباع أو تطبيق الشريعة)، لأن بعض المفاهيم كـ(العدل) و(الشورى)، لا تتحقق إلا بوجود (الدولة).

و(الشرع) هو (مصدر القوانين)، وهو (مقدس)، لأنه (الدين – الإسلام) نفسه، فهو الضابط لسلوك وتصرفات الأفراد، ونحن نستنبط منه (الفقه)، الذي هو الاجتهاد المتغير بتغير (الزمان) و(المكان).

الحوار: تفضل الأستاذ (عمر إسماعيل) بالقول إن (الشريعة) (واجبة)، وهي (المرجع)... هل تتفق مع هذا الطرح؟ السؤال موجه إلى الأستاذ (علي صالح ميران)؟

الأستاذ (علي صالح ميران):

ليس هناك (نص قطعي الثبوت) فيما يخص (الحكم) و(السلطة)، والدليل عدم تحديد أو تعيين (الرسول) (صلى الله عليه وسلم)، قبيل وفاته، خليفة له. ولو كان هناك نص (قطعي الثبوت)، لما تجرأ أحد على الخروج على (منهاج الخلافة)، وجعل الحكم (ملكاً عضوضاً). ومن ناحية ثانية، (تطبيق الشريعة) في المجتمع يتوجب فيه إجراء (استفتاء عام) لمعرفة مديات قبول الناس بتحكيم (الشريعة الإسلامية).

الأستاذ (عمر إسماعيل) يعلق:

كان الأفضل أن نركز في هذه (الندوة) على مفهوم (السيادة) في (الفكر الإسلامي)، لمن تكون (السيادة)؟ فـ(السيادة) مصطلح حديث. يقول (جان بودان): هي "الإرادة العليا التي يمكن أن تكون موجودة في المجتمع"، أو "القوة العظمى التي تعتمد القوانين"، ووفق ذلك نسأل: هذه الإرادة، التي تجعل الإسلام مرجعاً داخل المجتمع، لمن تكون؟. ومن الواضح أن الجدل لا زال قائماً بين

(الإسلاميين) حول لمن تكون (السيادة)، فالبعض يقول (لله)، والبعض الآخر يقول (للشريعة)، ومنهم من يردها لـ(الأمة)، وآخرون لـ(الدولة). وخلاصة القول: السيادة هي ما تمارسة الأمة، أو لنقل: المجتمع، من اعتماد القوانين، وإضفاء الشرعية على السلطات الرسمية.

الحوار: إذا تعددت الشرائع داخل الدولة الواحدة، فأي الشرائع تكون مرجعاً، وما مفهوم المواطنة داخل هذه الدولة المتعددة الشرائع؟

الأستاذ (هيوا حامد):

(وحدة النظام القانوني) أحد أهم خصائص الدولة الحديثة، و(المواطنة) هي أساس الانتماء للدولة الحديثة. وأرى بأن (الشريعة) و(الدولة) ليستا متضادتين، بل العكس بالإمكان موائمتهما بكل سهولة، لأن مناط سريان تطبيق القانون في الدولة، والالتزام به، يقوم على أساس المواطنة، أما (اتباع الشريعة)، فمناطه (الإيمان) الاختياري للأفراد، ولا إلزام فيه.

الأستاذ (سالم الحاج):

الأمر الأول: نحن متفقون على أن (الشريعة) مرجع لـ(القوانين)، ومصدر لترشيد (السلوك)، وحتى لتأسيس (الدولة) ذاتها. الأمر الثاني: تعدد الشرائع داخل (الدولة الإسلامية)، كان وارداً، واليوم حيث (الدولة القطرية)، ثمة إشكالات إذا تحدثنا عن (ذمي) و(جزية). وكما يقول الفقهاء، فإن هذه من قبيل (السياسات الشرعية)، وليست هي من قطعيات الأحكام، التي لا يمكن تغييرها. ولا مناص من أن (المواطنة) هي الأصل في الانتماء لـ(الدولة)، و(الوطن) هو الأساس والمحدد لـ(الحقوق والواجبات). و(دول المسلمين)، تاريخيا، لم تكن محددة، والمواطن في أي بقعة منها، كان من الرعايا، أياً كان دينه، وطائفته.

الحوار: وفق إجابات الأساتذة، لا بد أن تكون الدولة (محايدة)، أي (علمانية)؟

الأستاذ (هيوا حامد):

(الدولة) تكون (إسلامية) بـ(القيم)، فـ(الدولة) التي لا تحقق (العدل والشورى والحرية)، لا يمكن أن تكون (إسلامية)، وإن تسمت بهذا الاسم. والالتزام بـ(الدين) أو (الشريعة) أمر اختياري: {لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ}، ولـ(الحرية) دور كبير، فهي قيمة عليا في (الدين الإسلامي)، فلو ألزمت (الدولة) مواطنيها بـ(اتباع الشريعة)، فحينذاك تفقد الدعوة مفهومها ووظيفتها. والمسلمون اليوم أمام تحديات نظرية (الدولة العلمانية)، وتطبيقاتها، فيطرحون في المقابل نظرية (الدولة المدنية) ذات المرجعية الإسلامية.

الأستاذ (سالم الحاج):

نؤكد أن لا وجود في التاريخ لـ (دولة) باسم (الدولة الإسلامية)، بل هي (دولة المسلمين)، أي (دولة) اجتهد فيها المسلمون في فهم الدين وتطبيقه. وعرض الفقهاء لمسألة (الدولة)، وأجمعوا على أنها ضرورة (شرعية وعقلية)، وقالوا بأنها حارسة وحامية للدين، ولأجل (حفظ الدين) برروا لـ(الحاكم)، أو (الخليفة)، السلطة المطلقة، بل أضفوا نوعاً من القداسة على شخصه. ولو تمعنا في التاريخ، لوجدنا أن غالبية (الحكام)، كانوا يتصرفون في (المال العام) دون رقيب، ويأمرون

بقطع الرؤوس دون رادع. علماً أن (حفظ الدين)، أمر تكفل به الله (تعالى)، وأوجبه على الأمة بأجمعها. ووظيفة (الدولة) هي (إقامة العدل)، والأخذ بـ(الشورى). وكما أشرنا سابقاً إلى أن جزءاً من تطبيق الشريعة يناط بالدولة، بحسب (العقد الاجتماعي)، فإذا كانت (الشريعة) مصدراً لـ(القوانين) لدى (المسلمين)، فغيرهم لديهم مصادرهم الخاصة، مثل (القانون الطبيعي)، يستنبطون منه (التشريع والأحكام). وكنا أسلفنا القول أيضاً إن (الشريعة الإسلامية) لها قدسية في جزء (العقائد والأحكام القطعية)، وهناك جزء منها يسمى (الاجتهاد أو الفقه)، ويبنى على أسس عامة كـ(الإجماع والقياس والعرف).

الأستاذ (عمر إسماعيل):

أتفق مع الأستاذ (هيوا حامد) بأن (الدولة الإسلامية) يقصد بها (دولة القيم)، قيم (العدل والحرية والشورى والشرعية والمشروعية). وأي دولة تحقق هذه القيم، فهي دولة مقبولة (إسلامياً). ومسألة (التحاكم إلى الشريعة)، تكون بناءاً على عملية اجتماعية دعوية، أي أن (المجتمع) يختار ممثليه إلى المجلس النيابي بحرية تامة، فيعمل المجلس وفق (أغلبيته)، على سن (القوانين) المستمدة من (الشريعة الإسلامية). وهذه القوانين، في شطر منها، لا تُفرض على أصحاب الديانات الأخرى، من مواطني نفس الدولة، لكن في شطر آخر، والمتمثل بـ(الأحكام القانونية الجنائية)، وغيرها، فهي تفرض على الجميع، دون استثناء.

الأستاذ (إسماعيل نوري):

هناك عدة مسائل يجب الفصل، أو التمييز بينها، وبداية لا بد أن نحدد هل نحن بصدد تناول المسائل (نظرياً) فقط، أم أننا نبحث سبل (تنزيلها) على أرض الواقع؟ أي: هل النقاش حول كيفية (التطبيق)، وأقصد (تطبيق الشريعة)؟ فهل هناك تطبيق مغاير لما تسميه بعض (الدول الإسلامية) تطبيقاً لـ(الشريعة)، والذي هو أصلاً إساءة للدين، وتشويه لقيمه؟. وأشدد في هذا المقام على أهمية (تهيئة الأرضية المجتمعية) للقبول بـ(الشريعة)، وتطبيق مضامينها، بالاضافة إلى وجوب خضوع الإثنيات والأقليات الدينية الأخرى لرأي واختيار وإرادة (الأغلبية الإسلامية) في المجتمع، بشأن القوانين التي تستمد من الشريعة، مع مراعاة حقوق تلك الأقليات الدينية، في إطار المواطنة، والإذعان للأغلبية. وبالنسبة لإقامة حد (قطع يد السارق)، والانتقادات التي توجه إلى هذه المسألة، دعونا نتناول تطبيق هذا الحد بالعقل والبرهان، مع تحفظنا على (التطبيق)، في ظل غياب العوامل المجتمعية، التي ذكرناها سابقاً، فلو أتينا بسارقين، وأقمنا (حد قطع اليد) على أحدهما، وقضينا بسجن الآخر لفترة طويلة، برأيكم أيهما أخف ضرراً، أليس من قطعت يده جزاء فعلته، لأنه يستطيع ممارسة حياته العادية، وإعالة أسرته، والاندماج في المجتمع خلال فترة وجيزة، بينما السجين يبقى حبيس الزنزانة، فيكون معزولاً عن المجتمع، وبعيداً عن أسرته، ولا يستطيع إعالتهم، فبذلك أوقعنا الضرر على نفسه، وعلى أسرته معاً؟! وأما مسائل (العدل والكرامة الإنسانية والحرية والرفاه)، فلا مناص من (السلطة) لتحقيقها، فهي الوحيدة القادرة على ذلك. ولا أهمية لمسمى (دولة إسلامية)، لا تتحقق فيها (العدالة)، ولا تصان الكرامة الإنسانية، وتسود الحرية، وتستمد السلطة مشروعيتها من الشعب.

الحوار: ما الذي يضيفه الأساتذة، في ختام هذا النقاش، حول مفهوم تطبيق الشريعة بين الدولة والأمة؟

الأستاذ (عمر إسماعيل):

(الشريعة) مفهومها واسع، فهي حاوية للقيم العليا (الحرية والشورى والكرامة الإنسانية). و(الدولة) مؤسسة من مؤسسات المجتمع، أي أن (المجتمع) ينشئها كباقي المؤسسات، لأجل تطبيق شطر (الأحكام الحقوقية) في (الشريعة). وأما أن (تطبيق الشريعة)، أو (الالتزام) بها، من (الواجبات)، وهو مسؤولية (الأمة)، فلأن (الخطاب القرآني) بمجمله موجه إلى (الأمة)، فهي الأصل، و(الدولة) فرع. و(تطبيق الشريعة) لا يمكن اختزاله في (إقامة الحدود)، فـ(الحدود) شطر من الأحكام، التي هي أيضاً جزء من (الشريعة) نفسها. وليس من (تطبيق الشريعة) في شيء، ما لم يسبق ذلك تهيئة الأرضية من (إقامة للعدل)، و(الأخذ بالشورى)، و(تحقيق مجتمع الرفاه). و(تطبيق الشريعة) لا يعني الاجتهادات التي تزخر بها الكتب والمصنفات الفقهية، لأنها نتاج العقل البشري، المستنبط من المصادر التبعية للشريعة الإسلامية، في مراحل زمنية ومكانية متفاوتة. و(المسلمون) اليوم بحاجة إلى (فقه حديث)، يستوعب المتغيرات الراهنة، وقبل ذلك مراجعة (الفتاوى) و(الاجتهادات) الفقهية السابقة، وغربلتها، وبيان انتهاء العمل بها، لانتهاء زمانها ومكانها.

وأقول في النهاية: إذا كان إنزال العقوبة، على من تحسبهم السلطات مجرمين ومخالفين، شريعة، فإن تهيئة الحياة الكريمة، والحفاظ على كرامة الإنسان، وعدم التعدي على حقوقه، أيضاً جزء من الشريعة. وكذلك فإن تحقيق العدل، والمساواة أمام القانون، وتأمين الحريات العامة، وتحقيق التكافل والعدالة الاجتماعية، هي أيضا جزء أساسي من الشريعة. فلا ينحصر تطبيق الشريعة في تطبيق الحدود.

الأستاذ (علي صالح ميران):

(الشريعة) لا تتضمن إشارات إلى فرض نفسها بالإكراه، بل العكس تؤشر ضرورة قبول المجتمع بها، من خلال تحقيق قيم العدالة، والتي هي في الأساس محور (الشريعة). ولو تصفحنا (التاريخ الإسلامي)، وتحديداً عصر الخليفة الراشد (عمر بن الخطاب) (رضي الله عنه)، لرأينا فترات عاشها الناس في (فاقة) و(عوز) شديدين، مع رضاء مجتمعي كبير، لأن الأزمة كانت شاملة، والكل كانوا في ظل حكم لم يميز بين محتاج وآخر، وشاع في ظله العدل. لكن الأمر بدا مختلفاً في عصر الخليفة الراشد (عثمان بن عفان) (رضي الله عنه)، مع فسحة من الاستقرار المعيشي، ونحن ندرك تماماً أن تمدد (الإسلام)، وانتشاره، لم يكن بالفتوحات فقط، بل بالقيم التي حملها المسلمون للعالم. وصحيح أن (القانون) و(العدل) يسودان المجتمعات الغربية، (الأوروبية) تحديداً، فلهذه الدول نظام رائع، وضعه الخبراء، من أجل إسعاد المجتمع، وتوفير الراحة والرفاهية للجميع، دون النظر إلى جنسهم ودينهم ولونهم، وهذا ما يدعو إليه ديننا الإسلامي. لكن هناك ضعف رهيب في العلاقات الاجتماعية بين أفراده، وفي ظل هذا النظام تنعدم الرحمة وصلة الرحم، ونرى في كثير من الدول المتقدمة تكنولوجياً، أن هناك آلافاً من الجياع، والمشردين، يحصلون على لقمة عيشهم من

مخلفات القمامة، وهناك ظواهر من قبيل وجود (عصابات) تسرق وتقتل بدوافع إجرامية خطيرة. وأنا مقتنع تماماً بأن روح الفرد المسلم أكثر انفتاحا للخير، وهي الأفضل، من نواح كثيرة، لكن النظام السياسي والاجتماعي والقضائي، عندنا، فاسد ومتخلف وغير حضاري، وهو الذي جعل من الفرد المسلم يتجمد، ويتوقف عقله، ولا يرى إلا ظله، ويسبح ضد التيار، وآخر مطافه هو أن يكون خارج الحضارة..

الأستاذ (هيوا حامد):

ختام القول، (الشريعة الإسلامية) - بمفهومها الواسع- أفضل منهاج هداية للإنسانية، فلا منهاج يضاهيها من حيث إيصال (الإنسان) إلى حقائق توحيد (الألوهية) و(الربوبية)، و(الجنة والنار)، و(الثواب والعقاب). و(الشريعة) أكبر من (الدولة)، وأشمل مفهوماً منها، رغم أن البعض يحاولون اختصارها في بعض (الأحكام والحدود)، والتي لا تطبق بدون (الدولة). ولكن الجزء الأهم في (الشريعة الإسلامية) هو (العقائد والعبادات والأخلاق)، وهي شؤون لا تحتاج إلى وجود الدولة أصلا، لكي يتم تطبيقها، والالتزام بها.

الأستاذ (سالم الحاج):

تأكيدا على ما سبق في إجاباتي وإجابات الأساتذة حول مفهوم الشريعة، أقول بأن مفهوم (تطبيق الشريعة) غير دقيق، بل أجزم بأنه مفهوم خاطئ، فـ(الشريعة) (مطبقة)، وهي مصدر لـ(القوانين) و(الالتزامات)، والجميع مخاطبون بـ(الشريعة): (فردا) و(مجتمعا) و(دولة)، باعتبار الأخيرة (مؤسسة) من مؤسسات المجتمع. و(المسلمون) أدركوا بعد وفاة (الرسول) (صلى الله عليه وسلم)، أن مبادئ (العدل والشورى والحرية)، لا تتحقق إلا من خلال (نظام سياسي). و(الشريعة) جزء منها: (مصدر - نصوص ثابتة)، والباقي (فقه).

وليس هناك شيء اسمه (دولة إسلامية)، بل هي (دولة المسلمين)، باعتبار أن (المسلمين) مسؤولون عن (دولتهم)، و(التيارات الإسلامية)، داخل هذه (الدولة)، تسعى إلى تحكيم (الشريعة) (عقيدة) و (قوانين)، على مستوى (الفرد) و(المجتمع).

الأستاذ (هيوا علي):

أختم بالقول: (تطبيق الشريعة) يحتاج إلى (وسائل)، و(ميكانزمات) عصرية، على ضوء فهم جديد، يبدد مخاوف الناس، ويزيل مفهوم الإكراه في (تطبيق الشريعة)، ويفند أفعال المتطرفين من أمثال (تنظيم داعش)، ويوضح أن (تطبيق الشريعة) مرتبط في جزء منه بإعلاء مصلحة الإنسان. ولا شك أن لـ(الإعلام) ووسائل (الاتصال) و(الندوات والمؤتمرات) الجماهيرية دوراً هاماً في طمأنة الناس، بأن تصرفات بعض التنظيمات المتطرفة، مثل: (داعش)، هي حالة طارئة مخالفة لروح (الشريعة الإسلامية).

الحوار: ختاماً نتوجه بالشكر الجزيل إلى الأساتذة الأفاضل، الذين أثروا بطروحاتهم موضوع الندوة، ونتمنى لهم الموفقية والسداد.



ثقافة

الكاتب المسرحي طلال حسن :

- الكتابة للأطفال ليست سهلة

- أعتمد على مصادر ومرجعيات مختلفة، هي ثقافتي الشخصية، وما أومن به من أفكار، إضافة إلى التاريخ



حوار : أثير محسن الهاشمي

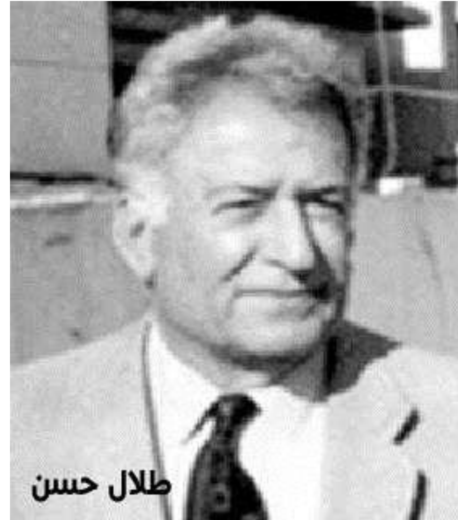
✍* الطفولة، ذكرياتك عنها.. هل أثرت على كتاباتك فيما بعد ؟

-قلتُ مرة في ملحق (مرحباً يا أطفال)، إنني لا أحب طفولتي، وقد سألني المحرر عن سبب ذلك، فأجبته ربما لأنها لم تكن طفولة سعيدة، والطفولة – سواء كانت سعيدة، أو غير سعيدة – فلابد أن يكون لها أثرها على كتابات الكاتب، وخاصة عندما يكتب للأطفال.

ولو قرأت مسرحيتي (هيلا يا رمانة)، لربما عرفت أجواء طفولتي في الخمسينات. وأستطيع أن أقول: إن طفولتي، وخاصة معاناتي خلالها، مبثوثة في معظم كتاباتي.

***ورد الحدث الديني في مسرحياتك، ما الغاية منه ؟**

-إنني في الحقيقة أتجنب الموضوع



الديني، فهو موضوع شائك، ولا يرتاح الكثيرون للتعرض له. أما في مسرحياتي الأسطورية، والمستقاة من التاريخ العراقي القديم ، فإنني لا أتحرج من التعرض له، خاصة وأن دوره كان كبيراً في جميع مناحي الحياة.

***المرأة في مسرحياتك، كيف تصاغ ؟ ماذا تعني لك ؟**

-للمرأة، في رأيي، دور غاية في الأهمية في الحياة، وأهميتها لا تقل عن أهمية الرجل ودوره، ومن يقرأ مسرحياتي، التي أكتبها للصغار والكبار، لا بد أن يلاحظ أن المرأة عندي أكثر حيوية ومكانة وحسماً من الرجل نفسه. وقد تجلى هذا في مسرحيات الفتيان: (أشتار ، وأورنينا ، وشمورامات ، واينانا .. وغيرها)، وتلاحظ أن عنوانات جميع هذه المسرحيات هي أسماء نساء، وحتى مسرحيتي (الجدار)، وهي مسرحية للكبار، نشرتها في مجلة الأقلام عام ١٩٨٠، ففيها خمسة أبطال، أربع منها نساء.

***أسلوبك في الكتابة أسلوب السهل الممتنع،كيف تؤسس لبناء مسرحياتك ؟**

-يسعدني أن ترى أن أسلوبي من نوع السهل الممتنع، فالبعض يرى أن كتابتي غامضة ومعقدة، وأعلى من مستوى الأطفال. أما كيف أؤسس لبناء مسرحياتي، فإنني أعتمد على مصادر ومرجعيات مختلفة، هي ثقافتي الشخصية، وما أومن به من أفكار، إضافة إلى التاريخ، وخاصة تاريخ العراق القديم، والأسطورة، وكذلك التراث. والتراث عندي هو ليس فقط التراث العراقي والعربي، بل التراث العالمي كله.

***كيف تجسد لغة الحرب في نصوصك؟ وما الفرق بين كتابات (طلال حسن) قبل عام ٢٠٠٣، وبعد هذا التاريخ ؟ هل تجد ثمة تغيرات حصلت على أسلوبك في**

الشكل والمعنى ؟

-قلما كتبت عن الحرب، فالحروب كلها لعنة، يدفع ثمنها الأبرياء والنساء والأطفال والشيوخ، لكني كتبت كثيراً عن حرب لا يشك في عدالتها وشرفها، وهي حرب المناضلين الفلسطينيين والعرب ضد الصهيونية والكيان الصهيوني، وقد نشرت حولها أكثر من (٧٥) قصة، بما فيها ثلاثة كتب صدرت في الموصل وبغداد وعمان.

***جلجامش الحقيقي، ماذا يمثل لك؟ وجلجامش المسرحية، ماذا تعني لك؟**

- في أكثر من لقاء معي، في الصحف والمجلات، أو في التلفزيون، قلتُ إن أحبّ كتاب عندي هو (ملحمة جلجامش)، ولحبي الشديد لهذه الملحمة الخالدة، كتبت ثلاثيتي المسرحية (جلجاش)، والتي ضمت ثلاث مسرحيات، هي: (أنكيدو، خمبابا، أوتونا بشتم)، وجلجامش مسرحياتي الثلاث هو قريب من جلجامش الملحمة، فهذا البطل الذي بحث عن الخلود، كان شخصية مزدوجة، فهو الذي بنى (أوروك)، وجدد معابدها، وأعلى أسوارها، وانتصر على أعدائها، لكنه كان في نفس الوقت شديداً ظالماً دكتاتورياً، "لم يبقِ عذراء لأمها، ولم يترك فتى لأهله"، فقد كان يزجهم في أعمال السخرة وحروبه الكثيرة.

***نجد هيمنة الأسطورة في بعض نصوصك المسرحية، ما مدى اشتغالاتك عليها ؟**

- الأسطورة هي إحدى أهم مرجعياتي ومصادري في كتابة مسرحياتي، وخلال هذه الأشهر الستة من هذا العام، كان مصدري الأساس هو الأسطورة، ليس العراقية فقط، وإنما الأسطورة العالمية. ومن المؤكد أن الأسطورة كنز ثر لمن يريد أن يقدم عالماً مشوقاً وإنسانياً للأطفال، والفتيان خاصة.

***تستلهم أبطالك في بعض مسرحياتك من الماضي، هل هي شخوص جاهزة وتضيف عليها؟ أم أن لك شأنا آخر؟**

- نعم أستلهم معظم شخصيات مسرحياتي من الماضي، وخاصة الماضي البعيد، لكن بواطن شخصيات مسرحياتي هي بواطن معاصرة. والكاتب في ظروفنا ـــ قبل التغيير وبعده ـــ لا يستطيع أن يعبر بحرية عما يريد توصيله للقارىء، الصغير والكبير، ولهذا فإننا

نلجأ إلى التاريخ القديم والأسطورة .

*إذاً كيف تصوغ مسرحياتك ؟

- إنني أهرب بمسرحياتي إلى أعماق تاريخ العراق القديم، وكذلك إلى تلافيف الأسطورة، فتناول التاريخ الحديث، أو تاريخ ما هو مقدس، أمر يكاد يكون مستحيلاً، في الظروف التي نعيشها. لكني أنا ابن هذا العصر، ومن واجبي الأدبي والأخلاقي أن لا أهرب من معضلاته. ولهذا فإن من يقرأ كتاباتي بدقة، يعرف أنها تنتمي إلى هذا العصر، ولكن بأزياء قديمة، لا تخفي الحقيقة التي أريد أن أقولها.

*أكثر مسرحياتك للأطفال. ما الشروط أو الخصائص التي يجب توافرها في نص الطفل؟

- معظم ما كتبته من مسرحيات، كان فعلاً للأطفال، وقد قلت مرة، وأقوله الآن: قلما هناك موضوع لا يمكن تقديمه للأطفال. وقد كتب عني مرة الدكتور (شفيق مهدي) – وهو كاتب أطفال معروف – إنني أتناول موضوعين قلما يتناولهما كتاب الأطفال، وهما: الموت، والحب. وربما تلاحظ أن جميع مسرحيات الفتيان التي أكتبها لا تخلو من قصة حب، وكأني أريد أن أقول للأطفال، وخاصة الفتيان منهم: إن الحب شعور إنساني طبيعي وجميل وأخلاقي ونظيف، فلا يجب أن نتعامل معه بإسقاطات أخلاقية حول الخطيئة وغيرها. أما شروط الكتابة للأطفال فهي كثيرة ومعروفة، وليست سهلة، ومنها اللغة الفصحى الجميلة السليمة والسلسة، والمواضيع الخيرة، التي تهم جميع الأطفال في العالم، والتأكيد على الجانب الخير والجميل في الحياة.

*كلمة أخيرة تود قولها..

- كلمتي الأخيرة للأطفال، أن يقرأوا كل ما يكتب لهم في العالم، فالطفل طفل، ويجب أن نحرص على أن يكون طفلاً، في العالم أجمع.

في إحدى قصصي، تقول العصفورة لصغيرها، الذي سألها: ماما، هذا العالم لمن ؟

فتقول له: هذا العالم لك، ولكل الصغار في العالم، فلا تدعوا أحداً يسرقه منكم❐

حسن المطروشي:

لو خيّر الشاعر بين الشعر وبيع الخضار على الرصيف، لاختار الثاني دون تردد...



حاوره: بسام الطعان

✍هو شاعر ومترجم وصحفي عُماني، دبلوم في مهارات الترجمة (عربي، إنكليزي) مسؤول القسم الثقافي بجريدة الوطن، حاصل على جوائز عدة، ينشر أعماله في الصحف والدوريات العربية. صدر له:

١ـ فاطمة ـ مجموعة شعرية.
٢ـ فلينظر الإنسان مم خلق ـ دراسة علمية.
٣ـ قسم ـ مجموعة شعرية.
٤ـ وحيدا .. كقبر أبي ـ مجموعة شعرية.
٥ـ على السفح إيّا ـ مجموعة شعرية.

ـ الشاعر الذي في داخلك، من هو، وماذا يريد؟

** لا أعتقد أن الشاعر قرر أن يكون شاعرا بمحض إرادته هو، وربما لو خير بين الشعر، وبين بيع الخضار على الرصيف، لاختار الثاني دون تردد. ذاك أن طريق الشعر موغل في العذاب والعزلات العظيمة والآلام الكبيرة .. طريق يستدرجك عبر

المجاهيل القصية في ممرات الحلم والحنين والأسئلة. لذلك تبقى المسألة بالنسبة للشاعر أنه يكتب النص، ويعيش لذته بمرارتها المتناهية، دون أن يحدد أهدافا كبيرة، أو يرسم انتصارات وهمية في عالم الواقع، كما يقول لورانس داريل: "إن ما ينتظرنا نحن الفنانين، هي تلك التسوية الفرحة، التي نتوصل إليها عن طريق الفن، مع كل ما جرحنا وخذلنا في الحياة اليومية". ولذلك لا أعرف شيئا مما أريد، أكثر مما قاله الشاعر الألماني هولدرلين: "أنا ابن الأرض، خلقت لأحب وأتألم". كل ما أعرفه و أتذكره أنني خرجت ذات تيه من بيت أسرتي، التي تقطن في منطقة ساحلية تدعى (شناص)، في أقاصي الشمال من سلطنة عمان، لأبحث عن ذاتي في المدائن والأرصفة والمطارات البعيدة، وها أنا ذا أقف على حافة الكون، أحمل في قبضتي الكثير من الحنين والحزن والقصائد والفقد.

ـ صدرت لك حديثا مجموعتك الشعرية الرابعة، التي حملت عنوان (على السفح إيَّا).. هل لك أن تحدثنا عن هذه المجموعة وما تضيفه إلى تجربتك؟

** هذه المجموعة قطرة أخرى من نزيف القلب، تنبجس منها عذابات أكثر من أربع سنوات، منذ صدور مجموعتي الشعرية الثالثة (وحيدا .. كقبر أبي). هذه السنوات الأربع حملت في طياتها كل آلام الحياة وتناقضاها، وخوفها من المجهول .. ففيها أتممت الأربعين، وما أدراك ما سن الأربعين بالنسبة للإنسان .. هذه المرحلة الرهيبة التي طتب عنها كل المبدعين والفلاسفة، وتحدثت عنها الديانات والنبوات.

تلخص قصائد هذه المجموعة تغيرات حياتية ورؤيوية وثقافية وشخصية كثيرة بالنسبة لي. وقد ضمت بين دفتيها ٢٥ نصا شعريا، مقسمة على جزئين. حمل الجزء الأول عنوان: (دفتر الملاك)، وهو يحتوي على القصيدة الطويلة. أما الجزء الثاني، فحمل عنوان: (دفتر الفراشة)، وهو يحتوي على القصائد القصيرة والومضات الشعرية التي تنتهي بالمفارقات والخواتيم اللامتوقعة .. تماما كما تنتهي الحياة.

ـ سوق الشعر العربي، هل هي رائجة، وتتجه إلى الازدهار، أم إلى الكساد؟

** أنا لا أنظر إلى الحراك الشعري على أساس أنه سوق تحكمه قوانين الرواج والكساد، بقدر ما هو مشهد يضم في تجلياته نهرا يحفر عكس الاتجاه السائد .. يحفر للعمق، بعيدا عن ضجيج المادة، وصخب الجنس، ولغة الاستهلاك والتسطيح والاستلاب الروحي والوجداني للإنسان.. فالشاعر ليس معنيا بدغدغة مشاعر الجماهير، ومداعبة الحواس، وإثارة الشعارات الخاوية.. الشاعر ليس نافخ بوق، أو ضابط إيقاع في

حفلة راقصة.. إن للشاعر مهام أخرى، أكثر عمقا ونضجا وأصالة في الحياة.. وإذا لم يتخيل الشاعر أنه جاء لتغيير العالم، كالأنبياء، فليدع قلمه جانبا، ويمتهن دور المهرج.

ـ هل القارئ العربي بات يبتعد عن الشعر، بسبب تخليه عن أصالته، وارتدائه ثوب الحداثة؟

** الحديث في هذا الموضوع يقودنا إلى جدلية العلاقة بين كل من الشاعر والنص والقارئ، والتي تعد في أغلب الأحيان علاقة مائية غير محكومة بمسلمات منطقية محددة. إلا أن الشعر في تاريخه فن نخبوي بالدرجة الأولى. فـ(المتنبي) كان شاعر صفوة، و(أبو تمام) كذلك، و(أبو نواس)، وغيرهم أيضا، بالرغم مما يقال عن أن الشعر ديوان العرب. وحين نقلب صفحات النقد العربي القديم، نجد أن هذه الرؤية كانت متبلورة، وموجودة في الوعي الشعري لدى العرب والمسلمين. ومن أمثلة ذلك: قول (أبي إسحاق الصابي)، وهو من نقاد العصر العباسي الثاني، حيث يقول: "إن أفخر الشعر ما غمض، فلم يعطك غرضه، إلا بعد مماطلة منه". ونتذكر هنا جواب أبي تمام حين سئل: لماذا لا تقول ما يفهم؟ فقال: ولماذا لا تفهمون ما يقال؟. أما (إمرؤ القيس)، فقد فسر ما يأتي به من كلام بليغ، على أنه من إيحاء الجن له، وفقا للعرف السائد قبل الإسلام، حيث قال:

تخيرني الجن أشعارها
فما شئت من شعرهن اصطفيت

والكلام يطول في هذه القضية، إلا أن للشعر الحديث تقنياته ورؤاه وجدلياته الإبداعية، التي جعلت من القصيدة لغة مصفاة نقية، تعطيك الدلالة، وتترك لك مهمة الوصول إلى المعنى أو الفهم الخاص بك. كالإصبع، في المثل الصيني، يشير إلى القمر، ولكن لا يوصل إليه. فالشاعر ليس معنيا – في الدرجة الأولى– بعموم القراء، وإنما هو معني بالتعاطي مع نصه، الذي يولد من مخيلته الخصبة، وفق اشتراطاته وملابساته، نابضا متمردا مليئا بالبوح والأسرار الهاجعة في أغواره السحيقة.

القصيدة هي عالمي الصوفي، ولحظة الكتابة هي الطقس الوجداني، الذي أمارس فيه كشوفاتي وكراماتي، وأحاور فيه تجلياتي عبر الكلمة والصورة الشعرية، التي أعتبرها مراوغة واقتناصا لأبعد الطيوف تحليقا في عالم الروح القصي، المليء بالدهشة والجمال، الذي ينهمر رذاذه على شرفات القلب، عبر فتوحات الروح، التي تزخر بالهبات والأنغام والرؤى. فلا غرابة أن تأتي القصيدة صاخبة بالأصوات، مشحونة بالأطياف، وأصوات الأولياء، وبكاء الغيوم، وظلال الكهنة، وحنين العشاق. إن للشعر لغة مشفرة، تتحرك عبر الانزياحات والمجازيات المتخيلة،

بعيدا عن الأطر القواميسية الجاهزة. إنها لغة المجاز، التي يقول عنها الإمام الزركشي: "لو سقط المجاز من القرآن، سقط شطر الحسن".

ـ ماذا تقول للشعراء الذين يكتبون باسم الحداثة كتابات تتسم بالتحلل من القيود التقليدية، وفي مقدمتها الوزن والقافية، وهو ما تمارسه قصيدة النثر، التي لا تلتزم ببحور الشعر؟

** أجد نفسي مع الشعر في كل تجلياته، ولست ضد التجديد والحداثة، بل إنني أرى أن التجديد سنة طبيعية من سنن الحياة.. ولكن لي رأيا حول بعض المفاهيم، فأنا أفضل استخدام مصطلح (النثر الشعري)، بدلا من (قصيدة النثر)، كما أفضل استخدام (الأوزان العروضية)، بدلا من (البحور الكلاسيكية). فإذا اتضح تصوري للمسألة، فقد اتضح موقفي منها .. فأما بالنسبة لقصيدة النثر، فهي في تصوري نثر أدبي، يتميز بشعرية اللغة، إلا أنه لا يرقى إلى أن نسميه قصيدة، مهما بلغ من التأنق. وهذا ليس انتقاصا من حق هذا اللون الأدبي، فعدم تصنيفه شعرا، لا يقتضي الانتقاص منه. وأعتقد أن هذا هو المطب الذي وقع فيه أصحاب هذا الجنس الأدبي، حينما نسبوه إلى الشعر، بدلا من



اقتراح مسمى آخر له، باعتباره جنسا أدبيا جديدا، له خواصه واقتراحاته واشتراطاته الفنية .

أنا أكتب الشعر الحر، وأعمد إلى كتابة القصيدة المقفاة، وفق صياغات جديدة، وتقنيات مبتكرة، بحيث تستوعب القصيدة أساليب الكتابة الحديثة، وتستخدم كل الطرق المبتكرة في الشعر، مع الاحتفاظ بالشكل التقليدي الأصيل للقصيدة. ولا أتصور أن الوزن يمثل عائقا أمام الإبداع في الشعر، إذا كان الشاعر يتحلى بالموهبة والثقافة، التي تؤهله لكتابة قصيدة أصيلة،

وفق اشتراطاتها وقواعدها الوزنية واللغوية والإبداعية. إن الذي يجد الوزن قيدا، هو الشاعر البسيط، ذو الموهبة الضعيفة، والثقافة المنقوصة. وبالتالي، فالعيب ليس في الوزن، وإنما في الشاعر.

العروض عند العرب، علم واسع، ومساحاته متعددة، و يقدم للشاعر خيارات كبيرة. كما أن الشعر الحر، قد فتح نوافذ ومنافذ جديدة للشعر الموزون. وبالتالي، فليس ثمة من مسوغ حقيقي لدينا للهروب من الإيقاع الوزني للقصيدة، بخلاف الأمم الأخرى، التي تركت الأوزان الشعرية، ولجأت إلى الكتابة خارج الوزن. فذلك يعود إلى الفقر في الوزان لديهم، فالبعض لديهم بحران عروضيان فقط، أما نحن فلدينا ستة عشر بحرا أساسيا، ناهيك عن تفريعاتها ومجزوءاتها ومشطوراتها وخياراتها المتعددة والمرونة في الكتابة.. باختصار، أنا أميل للقصيدة الموزونة، فهي تعطيني النشوة العليا للشعر.

ـ كيف ترى واقع القصيدة العُمانية المعاصرة؟

** المشهد الشعري في (عمان)، يمتد في أفقه التاريخي إلى أعماق الزمن، يمتد إلى (الخليل بن أحمد الفراهيدي)، و(المبرد)، و(ابن دريد)، مرورا بكل حقب التاريخ، بل إن الشعر العماني لم يشهد الضعف الذي مر به الشعر العربي كله، في فترة ما يسمى بعصور الظلام، حيث ظهر في ذلك الوقت شعراء عمانيون، يصنفهم البعض في درجة امرئ القيس، مثل: سليمان البهاني، وغيره. وقد شهد العصر الحديث في عمان، نهضة شعرية كبيرة، رافقت التحول الضخم الذي شهده البلد، فكان أن برز شعراء كبار، مثل: عبد الله الخليلي، وعبد الله الطائي، وغيرهم في مجال الشعر المقفى. ثم جاء من بعدهم جيل قصيدة التفعيلة، الذي برز فيه العديد من الأصوات، مثل: الدكتورة سعيدة بنت خاطر الفارسي، وهلال بن محمد العامري، وسعيد الصقلاوي، وغيرهم. إلى جانب جيل القصيدة النثرية، الذي برز فيه العديد من الأصوات أيضا، مثل: سيف الرحبي، ومحمد الحارثي، وسماء عيسى، وعبد الله حبيب، وطالب المعمري، وآخرون. ثم بعد ذلك جاء جيل القصيدة التسعينية، أي ما بعد قصيدة النثر، ويتميز هذا الجيل في أغلبه بعودته للتراث، وتمسكه بالكتابة في إطار الوزن. هذا الجيل، الذي أعد نفسي أحد مكوناته، برز فيه شعراء عديدون، مثل: محمد عبد الكريم الشحي، وعمر عبد الله محروس، وعلي الرواحي، وعبد الله المعمري، وخميس بن قلم، وغيرهم كثير. إن ما ذكرته ليس سوى نموذج بسيط من باب التدليل فقط، أما الواقع الشعري في عمان، فإنه زاخر بالكثير

من العطاء والألوان والأصوات المميزة، وهو مشهد نابض، وحيوي، ويضاهي سواه في بقية الدول العربية الشقيقة.

ـ لك آراء أثارت حولك الكثير من ردود الأفعال، لا سيما رفضك بأن يكون (أحمد شوقي) أمير الشعراء، وأن تكون (أم كلثوم) سيدة الغناء العربي.. ما الذي جعلك تتبنى هذا الموقف؟

** أعتقد أن هذا الموضوع تم تضخيمه وإعطاؤه أكبر مما ينبغي، فأنا حين تحدثت عن الألقاب رفضتها لذاتها، ولم أتطرق إلى ذكر الأشخاص. أي أنني أرفض لقب (أمير الشعراء)، ولم أتحدث عن أحمد شوقي، وأرفض لقب (سيدة الغناء العربي)، أو (سيد الغناء العربي)، ولم أتحدث عن أم كلثوم، كتجربة غنائية، على الإطلاق. ولكن الناس نسيت النعت، وذهبت إلى المنعوت!

أنا ما زلت عند رأيي، أن الشعر لا يقبل الإمارة والأمراء، فهذه مناصب سياسية، والشعر بعيد عنها.. اللفظة تحمل في مفهومها دلالة الأمر، التي يقابلها النهي، وهي دلالات سلطوية، يرفضها منطق الإبداع، الذي يقوم أساسا على الحرية والتمرد، فكيف أقبل أميرا على نفسي، في فضاء الحرية والانطلاق؟

أما عن لقب (سيدة الغناء العربي)، فأعتقد أن أغلب العرب لا يتقبله، لأنه ببساطة يشترط على الفنانة، أو الفنان، الذي يحمل هذا اللقب، أن يتسيد الجميع، في غناء كافة ألوان الغناء العربي، وفنونه وضروبه المتعددة، وهذا أمر متعسر. ففي كل قطر وبقعة من العالم العربي، هناك فنون وألوان غنائية لا يستطيع أداءها إلا أهل ذلك القطر. فبلاد الشام لها تراثها الغنائي والموسيقي الخاص، وبلاد المغرب العربي لها أيضا إرثها الموسيقي والإيقاعي الخاص، والعراق له تراثه الموسيقي الكبير، والخليج العربي له فنونه وكنوزه الموسيقية العظيمة، ومصر لها تاريخها الغنائي العميق. وبالتالي من الصعب تنصيب مغنٍ واحد أوحد على جميع هذا الإرث وكنوزه، واعتباره سيد الغناء العربي.

ـ ولكنك في بعض حواراتك ذكرت (أم كلثوم) بالاسم، ولم تتردد في ذلك؟

** نعم حدث ذلك عندما كثر الجدل، وأخذ الناس يتحدثون عن المنعوت، وينسون النعت، كما قلت، وهنا لم أتردد في إبداء رأيي، كشاعر، في كلمات بعض الأغاني التي تغنت بها أم كلثوم، وقلت إنها كلمات متدنية في مستواها الشعري. وأنا هنا أتحدث عن ذائقتي كشاعر، وليس كناقد فني، ولم أتطرق للموسيقى والألحان، كما أنني لم أتطرق إلى صوت أم كلثوم، بل تحدثت عن الشعر الذي تغنت به، وهو شعر في أغلبه يكرس للذائقة الشعبية التقليدية، وينقصه الكثير من مقومات الشعر الجيد❑

حوار مع فنّان الخط العربيّ

(معصوم محمّد خلف)



حاوره: قاسم عبّاس إبراهيم الجرجري

✍ يعدّ الخط العربيّ، منذ بداياته الأولى إلى يومنا هذا، رمزاً من الرموز المهمّة في بناء الحضارةِ الإسلاميّة، بل والإسهام في الحضارةِ الإنسانيّة. كما يؤكّد الخطّاطُ المسلم تفوّقه في هذا المجال، بدرجةٍ جعلت الباحثين والدّارسين للخطِّ العربيّ، يُجمعون على أن الفنّان المسلم أضافَ للكلمةِ وظيفةً جماليّة مرئيّة، إلى جانب وظيفتها السمعيّة. وقد حظيَ الخطّ العربيّ في الإسلام بعنايةٍ خاصّة، كونه ترجمان القرآن الكريم، ووسيلته، التي حفظ بها على مرِّ العصُور، حيث حرصَ الفنّانُ المسلمُ، على مدى أربعة عشر قرناً، على تجويدِ هذا العلم وتحسينِه، ووضع أقصى ما يُمكن أن يضعَهُ العقلُ البشريّ من القواعِد والمعايير، في سبيلِ تجويد هذا الفن وإحكامه، لتكون هذهِ القواعِد بمنزلة قوانينَ ونظرياتٍ هندسيةٍ غاية في الدقّة، لا يجوز الزيادة عليها أو النقصان منها، يرجعُ إليها كلُّ مَنْ أراد أن يكون حاذقاً بالكتابة. والخطّاطُ هو الذي يبعثُ في داخلنا إحساساً عميقاً بالقيم الاجتماعيّة التي تكوّن إنسانيّة الإنسان، حيثُ يبدع الخطّاطُ، بصياغة ذلك العشق والإيمان والمثل العُليا، إلى آثارٍ خالِدة مستمدّة من القيم والمنهج الدينيّ الحصين.

واللقاء مع الخطّاط والكاتِب (معصوم محمّد خلف) له نكهةٌ خاصّة، وحواريّة ممتعة، فمن كتاباته الجميلة والرشيقة، تحسّ بأنك تتفاعلُ معه داخِل اللوحة، من خلالِ تجربتهِ



المتأصّلة في تلافيفِ الحرفِ، وإيماءاتِ الكلمة، فيحملكَ معهُ في فضاءِ الحرف، حيث المتعة والرّشاقةُ والجمال:

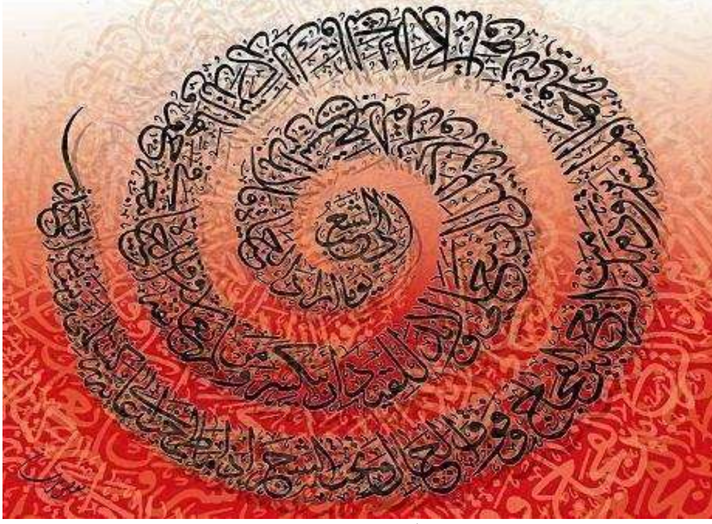
– كيف بدأتم رحلة الخط، وماذا تُحدِّثنا عن النشوة المنبعثة من لحظةِ إمساككم بالقصبة، لتسطروا بها لوحةً فنيّة تنبضُ بالحياة والجمال؟

معصوم محمّد: بدأتُ عندما أحسستُ أنّ هناكَ تآلفاً يشدُّني نحو حميميّة الحرف، وفي داخلي حوارٌ حميم ينتشلني بين ما أكتبهُ وبين فنّ الخط، فتطوّرت تلك المحاورة وذلك التآلف إلى محاكاةٍ حقيقيّة ما بين التدريب والإحساس بالتطوير، مِمّا جعلني أذوب في متاهاتٍ شاسعة من القاعدة الأصلية للحرف والكلمة. أمّا عن النشوة المنبعثة من لحظةِ إمساكي بالقصبةِ، فهي حالةٌ تُشبه الحالةَ الوجدانيّة التي تلتحمُ مع الشاعرِ كي يبدأ في صياغةِ قصيدةٍ وإيجادِ المفرداتِ الملائمة للقافية والوزن، كذلك فالخطّاطُ لا يستطيعُ أن يُبدعَ إنشاءَ لوحةٍ، إلاّ إذا دخل في صميم تلك الحالة، والتي تكون أكثرَ إبداعاً، وأقرب وجداناً، من اللحظات والحالات الأخرى.

– ألا تحدّثنا عن خصوصيّة التعامُل مع كُلِّ نمطٍ من أنماطِ الخطِّ العربيّ؟

معصوم محمّد: الخصوصيّة التي أتعاملُ معها هي أن لكُلِّ نوعٍ من أنواعِ الخطِّ العربيّ حقلاً إبداعيّاً يختلفُ عنِ الآخَر، وكلّها أنماطٌ إبداعيّةٌ، تدخلُ ضمنَ مساحةٍ واحدة، هي فنّ الخطِّ العربيّ. أمّا عن دخُولي في القوالِب الهيكليّة لبنية (خطّ الثلث)، فإنه يُشتِّت كياني، ويُبعثر أفكاري، نحو أولئك الذين تخرّجُوا من المدارِس العريقة، لألتمِسَ من نماذجهم ظلاً مكسوفاً، يحاولُ قَدْرَ الإمكان الربط بينَ ما تمّ تجويده، وما أحاول السيطرةَ عليهِ، من خلال قصّتي الحزينة، التي تئنُّ تحتَ وطأةِ الحبر الدّامِس، في عناقِ مُدهِش، نحو التحام البنية الإبداعيّة لهذا النوعِ مِنَ الخطِّ، المغمَّس بالمرتكزاتِ الثابتة، والمرجعيّات المتأصِّلة بمفرداتٍ عديدة، وصُور متنوّعة،

لأشكال لم تَكُنْ لها حضــورٌ في عــالَم الخيال. أمّا عن (خطّ النسخ)، وهو خطّ (القرآن الكريم)، فأتعامَلُ معهُ بكُلِّ صبرٍ وأناةٍ، حيثُ تصغرُ المفردات في قوالِبَ دقيقةٍ، لتفصح عن النّفسِ البشريّة، برؤيةٍ



هادِفة، ومنهجٍ رصين، عبر تجليّاتٍ تختصُّ العوالِمَ السّابقة، واللاحقة، في إبداعٍ لا مُتناهٍ من الذكرِ الحكيم. فيطوفُ بنا، هذا النوعُ مِنَ الخطِّ، بفضاءٍ واسِع، وعَلاقةٍ جدليّة، بين الماضي والحاضِر والمستقبل، في نسيجٍ كتابيّ، مكتملاً بالتشكيل الكتابيّ، الذي يضفي عليهِ جلال الكلمةِ ودقّة اللفظ.

أمّا عنِ (الخطِّ الفارسيّ)، فهو الخطّ الذي يجعلُ من القصبةِ ومضة الإبداع، وكمالُ المفردات في تلاصقٍ مدهش، ما بين أفق الوصل والانسياب، حيث تتآلف الحروف، وتتناغمُ الكلمات. أمّا (الخطّ الديواني)، فهو الخطّ الذي يزرعُ في نفسي بارقة أمل، ذلك أن الأجواءَ المشحونة التي نعايشها، هي أقربُ ما تكون بالدوران حولَ أنفسنا، بدون أن نجدي نفعاً، أو نبنيَ صلاحاً. فهذا الخطّ يجعلُنا نتفيأ في ظلاله، وبين تلافيفه، لننسى المتاعِب والآلام التي تكتنفُ جوهرَ حياتِنا، فنهرب بها إلى شواطئ غير مأهولة بالحزن، لنعيشَ معها من لحظةِ البداية إلى صحوة الموت.

- ما هي أبرز جمالياتِ الخطّ العربيّ؟

معصوم محمّد: إن أبرز ما يميّز الحروف العربيّة أنها تكتب متصلة أكثر الأحيان، وهذا يُعطي للحروف إمكانيات تشكيليّة كبيرة، دون أن يخرجَ عن الهيكل الأساس لها. ولذلك كانت عمليّةُ الوصلِ بين الحروف المتجاورة، ذات قيمة هادفة في إعطاء الكتابةِ العربيّة جماليّة من نوعٍ خاص، حيث تراصُف الحروف، مثل: ب، ن، ق، ف، س، ش، وغيرها من الحروف، التي تأخذ دوراً في إعطاءِ الكتابةِ العربيّة تناسُقاً ورشاقةً، عندما تكون هذهِ المدّات متقنة، وفي مواضعها الصحيحة. ويمكن أن نلحظَ كيف أن طريقة

الوصلِ بينَ الحروفِ، تختلفُ من نوعٍ إلى آخر من أنـواعِ الخـطِّ العربـيّ، كمـا في الـديواني والنسخ والكوفي والثلـث والفارسـيّ. وهـذا الاختلافُ ناتجٌ عنِ الأسـس المتّبعـة في كتابـةِ كُلِّ خطّ من هذهِ الخطُوط، حيثُ نجدُ الزوايـا والخطُوط المستقيمة سائدةً في أنواع الكـوفي، ونجـدُ الأقــواسَ والزوايـا في كـل مـــن النســـخ والثلــث، بينمــا تكــون الأقــواس الرشيقة والمـدّات الانسيابيّة سـائدةً في الخـــــــطّ الديوانيّ. وتتخـذ الوصلات سمـاتٍ مختلفـة في الخـطّ الفارسيّ، لتُعطـي للحروفِ المتباينـة في عرضها تناغماً موسيقيّاً رائِعاً.



- كيــف تقيّمون واقِع الخطّ العربيّ في سوريا والعالَم، وما هي أبرز الإشكاليّات الـتي تواجـه هـذا الفن، وخاصّة إذا عرفنا أن لـديكم مجموعـةً من المقالاتِ المنشورة في هذا الصدد؟

معصوم محمّد: الواقِعُ الذي يعيشـهُ الخـطّ العربـيّ واقِـعٌ مُحـزِن ومأسـوف عليـه، فالأوساطُ الرسميّة بدل أن تتخـذ مـن الحفـاظِ على هذا الفنّ منهج حياة، نراها تقوم - على العكـسِ مـن ذلـك - بتهميـشِ هـذا الفـنّ، بتجفيفِ المنابع التي تـؤدي إليـه، فـلا يوجـد هناك معهدٌ لتحسين الخطُوط، كمـا لا يوجـدُ مَنْ يدافعُ عن هذا الفنّ الجميل الذي يهـذب الـنفسَ، ويفـتحُ سـريرتها نحو آفاقٍ واسـعة، وتجاربَ متعـدّدة، تهـدفُ إلى رفـعِ مستوى الإنسـان إلى مراتبِ السموّ والعـزّة والفخـار. أمّــا في العـــالَم العربــيّ، وعلــى ســبيلِ المثــال: (إمــارة الشــارقة) تبــذلُ جهــوداً حثيثـــة نحـــو استيعابِ هذهِ الثقافةِ البصريّة المتنوّعة، حيـث خصصــت نــدوات وملتقيــات عديــدة في احتضـانِ هـذا الفـنّ، مـن خـلال الفعاليّـات والأنشطةَ التي تحتضنُ هذا الفن الجميـل. وفي دولةِ الكويت، والمملكـة العربيّـة السـعوديّة،

ودول الخليج بشكلٍ عام، يرى الخطّاطُ فيها متنفساً لفنّه، حيثُ القيمةُ الماديّة، والتكريمُ المعنويّ، من قبل الجهاتِ الرسميّة، بدءاً برئيسِ الدولة، إلى أدنى موظّف. ومن أجلِ ذلك، فقدِ استقطبت جميع الخطاطين والمبدعين من العراق وسوريا والأردن وفلسطين ولبنان والسودان وغيرها من الدول.

- شاركتم في مجموعةٍ من المعارِض والمسابقاتِ المحليّة والدوليّة، ماذا لو تحدّثتُم عن تلك التجربة، وماذا أضافت إليكم؟

معصوم محمّد: مشاركاتي الفرديّة كانت في معرضين: الأوّل، في محافظة الحسكة عام ٢٠٠٥م، والمعرضُ الثاني، في محافظةِ حلب (مدينة تل رفعت) عام ٢٠٠٦م. كما شاركتُ في معرضٍ جماعيّ في محافظةِ الحسكة، وشاركتُ في مسابقةِ الخطّ العالميّة في إيران، ولي مشاركاتٌ عديدة في المسابقاتِ الدوليّة لفنّ الخطّ في استانبول، منذ عشر سنواتٍ وحتّى الآن. هذهِ المشاركاتُ أضافت لي الجرأة في مخاطبة المتلقّي، والتفاعُل معه، والاستفادة من النقدِ البنّاء، الذي يفتحُ الآفاق، ويشدّ العزائم في عمليّة التطوير، وبذل أقصى الجهود في إقناعِ المتلقّي. وقد رأيتُ -في مجمل معارضي- إقبالاً جيّداً، ومشاركةً فاعِلة.



- كيف تتعامَلُون مع الزخرفةِ، بوصفها عنصراً جماليّاً آخر ضمن اللوحة الخطيّة؟

معصوم محمّد: تعدّ الزخرفة مِنَ الأساسيّات التي تُضفي على اللوحةِ الخطيّة الجمالَ والتذوّق الجماليّ، إضافةً إلى أنها تعدّ بمثابةِ الرداء المزركش، المحاط بهالةٍ مشعة، فيتفاعل النسيج الزخرفيّ، مع الإبداع الخطيّ، ليُشكّلا محوراً جماليّاً يختزلُ المفرداتِ والجمل. وترجعُ أصولُ العناصِر الزخرفيّة، إلى الطبيعةِ، كالزخرفةِ النباتيّة، التي تُعطي تلاحُماً مع الكتابة، حتّى تجعلها توأماً، تمدها برباطٍ يشدّ بعضه بعضاً. وهي بشكلٍ عام مدخلٌ جماليّ مُتكامِل.



- ثـمّـة ما يُسمّى، أو ما يصطلح على تسـميتهِ: التشـكيل الخطـيّ، أو التعـبير التشكيليّ بالخط؟ ماذا يُمكن أن توضّح لنـا عن ذلك؟

معصوم محمّد: التعبير التشكيليّ بالخطّ، هو إحدى الصيغ المتعارَف عليها في مُساعدةِ المتلقّي، كي يعبُر إلى دواخِل اللّوحة، بشفافيّة عذبة، بعيدة عن المتاعِب والمنغصّات. وهو أسلوبٌ مبتكر حديث، يعطي اللوحةَ الفنيّة أفق العروج إلى منابر الدّهشة، ما بين التوافُق الكتابيّ، والتعبير التشكيليّ.

- مـاذا يضـيفُ اللّـونُ إلى اللّوحـةِ الخطيّة؟ بمعنى آخر: كيف تجدُ عَلاقةَ اللّـونِ بالخطّ؟

معصوم محمّد: يعدُّ اللّونُ بمثابة الدّمِ الذي يغذي الجسمَ، فاللّونُ يُعطي اللّوحةَ دلالاتٍ متعدِّدةً، وآفاقاً واسِعةً. فاللّونُ هو العنصرُ الذي يدخلُ في الحالةِ النفسيّة، فإذا كانتِ اللّوحةُ تتضمّنُ شيئاً جميلاً، من حيث: التعبير، الخُلق الحسن، وقول الحقّ، فيتآزرُ المعنى، مع ما تبثّهُ إشعاعاتُ اللّون، فيسودُ الانشراحُ النفسيُّ، والصفاءُ الذهنيُّ. وهذهِ حالاتٌ نفسيّةٌ نحنُ بأمسِّ الحاجةِ إليها، وخاصّةً في هذا الزّمنِ الموغِل بالمشكلاتِ والمنغصّات الموصوفِ بالقليلِ من الواجبات.

- إن الخطّاطينَ الكُورد - كما هو معرُوف - وصلُوا إلى العالميّة عبر إبداعاتهم، ترى كيف تقيِّمون التجربة الكُرديّة، أو إسهاماتِ الخطّاطين الكورد، في مجالِ الخطّ العربيّ؟

معصوم محمّد: منذ أن نزلت آيةُ المساواةِ على الرّسُول الكريم (صلّى الله عليهِ وسلّم) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾(الحجرات: ١٣). شرع الكورد في المساهمةِ بنشرِ هذا الدّين الحنيف في كافّة المجالات، وكان للخطّ العربيِّ، والفنِّ الإسلاميّ، نصيب لا يُستهان بهِ، فقد كرّس الخطّاطُون الكورد جُلّ وقتهم في خدمةِ هذا التراث العظيم، قديماً وحديثاً، وخاصّةً في قلبِ الجزيرةِ العربيّة، مأوى الأفئدةِ، ومحطّ

أنظارِ المتعطّشينَ للشريعةِ الغرّاء، حيثُ الحرمانِ الشريفان، والأماكنُ المقدّسة، ففي الحرمِ المَكّي استلمَ بادرةِ الخطّ العربيّ: (محمّد طاهرِ الكورديّ المكّي) الخطّاط، الذي درّسَ فنون الخطّ بمدرسةِ الفلاح الأثرية بالمملكةِ، وله كتابٌ ضخم في هذا المجال، ما زال يُعَدُّ من الكتبِ التراثيّة، والمراجع الأساسيّة، التي يعتمد عليها، وهو بعنوان: (تاريخ الخطّ العربيّ وآدابه)، حيث قَدِمَ هذا الخطّاطُ من كُوردستان العراق، وأقامَ معظمَ حياتهِ في تلك الدّيار، إلى أن توفي سنة ١٤٠٠هـ.



أمّا حديثاً، فنجد الخطّاط الكُورديّ (عثمان طه)، الذي يعملُ في (مجمع الملك فهد) لطباعةِ المصحف الشريف، وله نماذج متعدِّدة، وأسلوب متطوّر، ومتفرّد، في كتابةِ المصحف الشريف، بحيث لم يسبقه أحد في هذهِ المزايا، قديماً وحديثاً، وذلك لأن إبداعَهُ يتّسمُ بمخاطبةِ العوام، وليسَ شريحة فقط من الذين يهتمّون بهذا الفن، ولذلك كانت نسختهُ – وما زالت – موضع تقدير واحترام الجميع. وهناك خطّاطُون كورد كثيرُون، ما زالُوا قائمينَ على إبداعاتهم، التي دخلت حيّز العالميّة، كالخطّاط (صلاح الدين شيرزاد)، والذي رأسَ تحريرَ مجلّة (حروف عربيّة)، التي تصدرُ عن (ندوةِ الثقافةِ والعلوم) بـ(دبي). والخطّاط (أحمد عبدالرحمن)، و(زياد حيدر المهندس)، و(سامان حسين)، و(بزار كريم الأربيلي) في ألمانيا، و(سيروان كمال علي) في السويد، و(لقمان محمّد يوسف)، والخطّاطة (آري فارس قادر) من كركوك، فكلّ هؤلاءِ دخلوا في العالميّة، من خلالِ النشاطاتِ التي يقيمها (مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلاميّة) بـ(استانبول)، والتابعة لـ(منظمةِ المؤتمر الإسلاميّ). حيث خرجوا بجهودِهم الجبّارة، ليُثبتوا للعالَم أن أُمّةَ الكورد أمة فاعلة في جميع مجالاتِ الحياة، وهي أمّةٌ تستطيعُ أن تأكُلَ مِمّا تزرع، وتلبسَ مِمّا تصنع، وتتقدّم إلى مشارف التقدّم والتنمية، بخبرةِ أبنائها البررة، الذين يخلصُون النية، ويجمعُون مع القول الفعل المستنير، والعمل الإبداعيّ المتميّز□

الأطفال في الأدب الشعبي الكوردي



عبد المجيد إبراهيم قاسم
mejeed40@yahoo.com

يعدُّ التراث الشعبي الكوردي -كما تراث كلّ الشعوب الحيّة- غنيّا جداً بمختلف الأشكال التراثية، بل من أكثر آداب العالم غنى وثراء، حتى أن العديد من تلك الأشكال، ونظراً لعمقها ومدلولها ومضمونها دخلت في آداب بعض الأمم المجاورة. ويشير العديد من الباحثين إلى أنَّ شعوب الشرق الأوسط قد اقتبست الكثير من الفلكلور الكوردي، وأنَّ منهم من ترجموا واقتبسوا العديد من القصص والأغاني والأمثال عن الكوردية، وبالمقابل تأثر الكورد بنتاجات الشعوب المجاورة. ويعود غنى الفلكلور الكوردي - بحسب الدارسين- إلى: تأخر ظهور الأدب المدوَّن، وتواصل الكورد فيما بينهم شفاهياً -لفترة طويلة- عن طريق الأشكال الأدبية، التي تناقلتها ألسنتهم جيلاً بعد آخر، وتعدُّد لهجات اللغة الكوردية، والظروف السياسية المزرية التي مرَّ بها الشعب الكوردي.

ارتبط الإبداع الشعبي الكوردي بحياة الكورد ارتباطاً وثيقاً، وعكس - عبر قرون طويلة- تاريخ هذا الشعب والظروف المحيطة المرتبطة به، ونضاله الإنساني من أجل الحرية والانعتاق. كما أظهرت الأشكال الفلكلورية -أدبياً- تفاصيل حياة الكورد، بطقوسهم وعاداتهم وتقاليدهم. يقول د. (معروف خزندار)(١): "يعكس الفلكلور الكوردي

بعمق حياة الشعب الكوردي، وآماله المكنونة، وتصوّراته الأخلاقية والجمالية. وتعيش ذكرى الأحداث التاريخية، والطقوس الدينية، والعادات، بحيوية، في نتاجات الأدب الشعبي، والحكاية الشعبية، كنتاج لمعتقدات وعادات وعواطف الناس، منذ أزمنة موغلة في التاريخ، تعود جذورها إلى خبرات طويلة للشعوب، وترتبط بأفكار وموضوعات وتجارب ذات علاقة بحياة الإنسان، أينما وجد. وقد ظلّت الشعوب تتناقلها، خلال المراحل التاريخية المتعاقبة. وبطبيعة الحال ظلَّ الأطفال الكورد يتلهَّفون لسماع الحكايات والقصص من ذويهم، ولعل الزخم الهائل لقصص الأطفال في التراث الكوردي، خير شاهد على اهتمام الكورد بالطفل. والأمثلة على هذه القصص، والتي ما تزال عالقة في أذهاننا، كثيرة، ولا حصر لها. والأدب الشعبي الكوردي غنيٌّ بالحكاية الشعبية، وهي تبدأ غالباً: بـ كان ياما كان، رحم الله والدينا/ Hebû tine bû, rehmet li dê û bavê min û we bû. يقول الباحث (مظفر بشير)(٢): "الحكايات كثيرة، ورائعة، في الأدب الكوردي، تصف طرائف الطبيعة، ومعالمها الغريبة، مع نوادر قصيرة، ودعابات مرحة، وقصص الحيوانات، التي تظهر طبائعها، وعاداتها، وصفاتها المختلفة، بأسلوب أدبي رمزي خالد".

والحكايات الكوردية -غالباً- ما تعكس الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، ويمتزج فيها الخيال والتعبير الواقعي عن الحياة في صورة واحدة، رغم اختلافها باختلاف النماذج، وتروي قصة الكفاح من أجل لقمة الخبز، وتعبّر عن آمال الكورد وطموحاتهم. وتأخذ الحكاية الشعبية في المجتمع الكوردي نماذج عدّة، أهمها، بحسب تصنيف الباحث (علي الجزيري):

١- الحكاية الخرافية، أو حكاية الجان، أو حكايات الخوارق.
٢- حكايات الحيوان الرمزية .
٣- الحكاية الأسطورية .
٤- الحكاية الاجتماعية .
٥- حكاية الألغاز والأحاجي.
٦- حكاية الحكم والأمثال.
٧- الحكاية الفكاهية، أو الجحوية.
٨- حكايات البطولة (السير الشعبية).

فنجد قصصاً كثيرة، لا تخلو من السلاسة والطرافة، موجّهة للمرحلة العمرية الطفلية الأولى. كما نجد نماذج من القصص، التي تتضمن القيم الاجتماعية للمرحلة المتوسطة، كقصص الحيوان، التي يبرز فيها (الثعلب) الذي يماري ويخادع، والأسد ملك الغابة الذي يرمز للشجاعة، والبوم الذي يرمز للشؤم. وحكاية الحيوان جنس أدبي شفاهي ذائع في آداب أغلب الشعوب، ومنها الشعب الكوردي، وهي لا تروى لمجرد التسلية، بل


الملا محمود البايزيدي

كلب الصيد، خاطب الأرنب: أيُّها الأرنب.. لماذا لا أستطيع اللحاق بك، رغم سرعتي وخفة جسمي، فردَّ عليه الأرنب: يا صاحبي، أنا أركض من أجل نفسي، أما أنت فتركض من أجل صاحبك الصياد".

ويمتلئ التراث الكوردي بالنوادر والطُرف والنكات، والقصص الفكاهية المشبعة بالمرح، رغم الظروف التاريخية القاسية التي عاشها الكورد، والتي تناسب الأطفال، وتبعث فيهم الضحك والمسرّة. وهي -عموماً- تُنسب إلى شخصيات فكاهية شعبية، وتتداول على ألسنتها. وقد ظهر -أيضاً- أبطال ساخرون، رويت على ألسنتهم (الفكاهيات)، التي أسعدت قلوب الأطفال، وأشاعت فيهم السرور. وقد اشتهر في هذا المجال شخصيات كثيرة.

ويميز (الجزيري) بين نوعين من الفكاهة لدى الكورد(٥): الأول، الفكاهة التي تسبب الضحك السطحي، أو الضحك من أجل التسلية.. ويكثر هذا النوع في الأعراس والأعياد وجلسات السمر، حيث يلجأ المهرج، أو الشخصية الجحوية، إلى نثر الدقيق على

تتعدَّد أغراضها ووظائفها. فظاهرها لهو، وباطنها حكمة، كما يشير (الجزيري).(٣) ومن القصص التراثية الكوردية الشهيرة، قصة: (Şengê û Pengê/ السَّخْلَتان شنكي وبنكي)، التي تُعدُّ من روائع القصص للأطفال على المستوى العالمي. ومن الأمثلة على القصص التي كانت تروى لأطفال المرحلة العليا، والتي تحتوي على الحكمة والطرافة، قصة: "أنا أركض من أجل نفسي"(٤). وهذه ترجمتها: "كان هناك كلب صيد يُطارد أرنباً، لكنه لم يكن يستطيع اللحاق به، وبعد أن تعب


جاسمي جليل


حاجي جندي


قناتي كوردو

وجهه، ليسخر من الفتيات اللواتي يكثرن من وضع المساحيق مثلاً. ويذكر الباحث شخصيات اشتهرت بمثل هذا النوع من الفكاهة في (الجزيرة)، منها: (شيخو نادو)، وابنه (لطو).

النوع الثاني: الفكاهة التي تخطّت نطاق الإضحاك، والتي لا ترمي إلى الترويح عن النفس فحسب، بل تهدف إلى تغيير الواقع، ودكّ دعائم الظلم الاجتماعي، والقومي، على حدّ سواء.. وتشتهر منطقة (آليان)، في الجزيرة، برواية النكات الخشنة. ولبعض (الملالي)، وبعض (المجانين)، نوادر ينقلها الرواة، ففي (عامودا) كان لـ(إسماعيل المجنون) طُرف لها دلالات اجتماعية لاذعة. ومن الذين اشتهروا بخفة الروح، ورواية النوادر في الجزيرة: (حسني كمو)، وهو سيد الضاحكين في رواية المُلح أو النوادر الظريفة. ومن أبطال الفكاهات عند الكورد: (ملايي مشهور) أو جحا الكوردي.. التي عكست شخصيته الكوميدية نفس ملامح وتصرفات جحا العربي، ونصر الدين خوجا التركي، الذي يقال بأنه كوردي الأصل، وغيرهما. ومن الأدباء الذين قاموا بجمع مثل هذه النتاجات الإبداعية: محمد مصطفى كوردي، العلامة: علاء الدين السجادي، الشاعر الكبير: بيره ميرد، رجب الحاج محمد، الشاعر الكبير (تےرےـ)، وغيرهم.

ويزخر التراث الكوردي بالحكم والأقوال الشعبية المأثورة، والتي تتمثّل بالنسبة للكورد بأنها جزءٌ من معتقداتهم وثقافتهم وعاداتهم، ابتدعها الخيال الشعبي، للتعبير عن حكمة هذا الشعب، وتجربته، في تصوير أحداث


بيره ميرد


سجادي


جكرخوين

الحياة، وأساليب المعيشة. فالحكم والأمثال تعتبر "مرآة الواقع الكوردي المزري، في تاريخيته وتناقضاته وصيرورته، وهي جزء من فلكلوره، الذي يجسد من جملة ما يجسده، صور نضال شعبنا الكوردي من جهة، ومن جهة أخرى تصوّر القهر القومي، والبؤس الاجتماعي".(٦) ويؤكد البروفيسور الفرنسي (توماس بوا): إن الوفرة والغنى في الفلكلور الشعبي الكوردي، يبدو جلياً أكثر من كل شيء في الأمثال والأقوال المأثورة والألغاز والأحجيات والأغاني والقصص، ثم القصص الملحمية البطولية. ويتابع بقوله، وهو صاحب مؤلّف (تاريخ الأكراد): "إن الفلكلور الكوردي غنيّ بالحكم والأمثال، التي إن دلّت على شيء فهي تدلّ على رهافة حسّ الكورد، وحرصهم على تزيين محاوراتهم بالحكم المقفاة ذات الإيقاع".

وقد كانت الحكم والأمثال محطّ اهتمام مجموعة من الأدباء والمبدعين الكورد، ممن بذلوا جهوداً كبيرة في جمعها من أفواه المسنين، وترتيبها، وتبويبها. أهمهم، بالإضافة إلى ما تضمّنته أشعار كلّ من (فقى تيران)، (الجزيري)، (خاني)، وما احتوتها الحكايات الفلكلورية: الملا محمود البايزيدي، الشاعر بيره ميرد، وملا محمود دير شوي، وحجي جعفر، د. بدرخان عبد الله السندي، شوكت آڤدال، ومسعود سرني، إسماعيل حقي، الشيخ محمد الخال، جكر خوين، حاجي جندي، جاسمي جليل، قناتي كوردو، ملا محمد قادري، وآخرون.

ونجد في التراث الكوردي -أيضاً- الألغاز والأحاجي، وهي شكل من أشكال الثقافة الشعبية عند الكورد، تتناول جوانب من الحياة اليومية، وتهدف إلى تنمية المقدرة على

التفكير، وملاحظة صفات الأشياء. ومن أمثلة الألغاز التي تناسب الأطفال -وما أكثرها- نجد:

çip çip dibê şil dike, Erdê jî tim qul dike Gelo ew çi ye? (dilop).

نقطة نقطة، تبلل وتحفر الأرض، ترى ما هي؟ (القطرة)

Sipî ye ne şekire Difirre lê bê perre ? (berf).

أبيض، لكنه ليس سكراً. يطير، ولكن لا جناح له؟ (الثلج)

Ew di hundirê malê de Mal di hundirê wê de? (Neynik).

(هي داخل البيت، والبيت بداخلها؟ المرآة)

Qesra sipî Bê derî Gelo ew çi ye? (hêk).

(قصر أبيض لا أبواب له؟ (البيضة)

Tistekî min heye Bê deve bê zimane Bê fikre.. Navê hertişti dizane? (Pênûs).

(لديَّ شيء بلا فم، ولسان، وعقل، ويعرف الأسماء كلِّها؟ القلم)

وتتخذ الألغاز أو الأحاجي الكوردية أشكالاً متعدّدة، وهي بحسب (الجزيري)، في كتابه (الأدب الشفاهي الكوردي)(٧):

١- تقوم بعض الألغاز أو الأحاجي على أساس امتحان السامع، أو وضع ذكائه وثقافته على المحك، ويهدف هذا النموذج غالباً إلى غاية معرفية، وأخرى ترفيهية، ويبدأ بجملة: tiştekî min heye/ (لدي شيء.. ما هو/ heye)، مثل:

tiştekî min heye,bê dar û bê sitûne.. çiye? (Azman).

(عندي شيء، لا أعمدة له ولا دعائم) ما هو؟ (السماء)

ji vir ta helebê , tişî keçkê çavkilkirî.. çiye? (Stêrk).

(من هنا إلى حلب، بنات مكحلات) ما هي؟ (النجوم)

٢- ألغاز وأحاجي تبدأ بعبارات غير مفهومة المعنى، الغاية منها تمويه الحقيقة وتعقيد اللغز أو الأحجية من جهة، وخلق إيقاع موسيقي من جهة أخرى، مثل:

Hilinddir milindir Law ji bavê bilintir.. çiye? (Agir û dû).

(هِلندر بلندر .. الولد أطول من أبيه) ما هو (النار والدخان)

٣- حزازير البلادة والاستغباء، وهي على نوعين هما:

أ - ألغاز تتضمّن الجواب، إلا أنه مموه من خلال التلاعب بالألفاظ، مثل:

Ho dibêjim, tevşo dibêjim, navdikim, lê nabêjim.. çiye? (tevşo).

(هكذا أقول، أقول: القدوم، أسميه، ولا أفصح عنه جهاراً) ما هو؟ (القدوم والفأس).

ب - ألغاز تتضمن أشياء غير منطقية، وتخالف في معناها ومحتواها سنن الطبيعة


د. معروف خزندار


د.بدرخان سندي

والمنطق، مثل:

dîkekî li ser dîwarekî hêkek kir , ew hêk ji kîjan malêre ye (dîk hêka nake)

(باض ديك على حائط، فلمن من الجيران البيضة؟) (الديك لا يبيض)

وهذا اللون يناسب صغار السن، لامتحان مقدرتهم، وإدخال السرور إلى نفوسهم.

٤– ألغاز أو حزازير الفصاحة وترديد القول: وهي لا تتطلّب جواباً معيناً، بقدر ما تتطلب تكرار القول بسرعة، (ثلاث مرات غالباً) مثلاً:

– (احترقت الدودة الجذر/ kurm qurm qulkir)

– (مائة إبرة مرَّت من خرم إبرة أمي/ sed derzî di qula derziya diya min de dibezî)

٥– الحكاية الملغزة: إذ – غالباً– ما تتضمن حكايات: (الحب، الأسفار... إلخ) الكوردية، ألغازاً وحزازيراً. فكم من حكاية كوردية روت كيف أن والد الفتاة كان يطرح على طالبي يد ابنته الأميرة لغزاً، إذا ما حله بلغ مراده. وكان (جاسمى وجليل جليلي)، وغيرهما، قد بذلوا جهودا كبيرة في مجال جمع مجموعة من الألغاز والأحاجي الكوردية، ولـ(جليل) مجموعة من الألغاز تخصُّ كورد سورية صنفها على زمرتين.

كما يذخر التراث الكوردي –أيضاً– بالمعتقدات الخرافية، وما ارتبط بها من طقوس غريبة، والتي كانت سائدة لدى الكورد، حيث كانت الكثير من الظواهر الطبيعية، كالمطر والزلازل وخسوف القمر، وغيرها، تعكس معتقدات خرافية، وطقوساً شائعة، لدى الكورد، وتقود إلى ممارستها بحسب الظاهرة، ويكون للأطفال دورهم فيها. "كان أطفال كردستان يطوفون ببيوت القرية بيتاً بيتاً (تحت

تأثير معتقد خاص بالدعوة لهطول المطر)، وهم يحملون دمية كبيرة من صنعهم، ويرددون أهازيج المطر.. ويلبسون عروس المطر (bûka baranê) الملابس والعمامة، وهم يغنّون: يا عروس المطر/ اسكبي الماء على المزروعات. وتخرج ربّة كل بيت لترشّ سطلاً من الماء على اللعبة، ثم توزع الحلوى على الأولاد. وعلى العكس من ذلك، وبغية إيقاف المطر، عندما يكون هنالك خوف من ضرره على المحاصيل، يطوف الأولاد بلعبة مشابهة، وهم يغنون أغنية أخرى". (٨) ومن الأمثلة الأخرى: لعب الأطفال بالبيض الملون، واتخاذها وسيلة للتسلية والتسابق فيما بينهم. وتلوين البيض، هو أحد طقوس الإيزيديين في رأس السنة لديهم، ويتفق مع معتقدات خاصة بهم.

إن جميع الأشكال الفلكلورية المذكورة، والتي تسمى اصطلاحاً (الأدب الشعبي)، ما هي إلا تعبير عن نتاج الأمّة وفكرها، وهي تؤلف -بالنسبة لها- ثروة حقيقية، بل أصبحت جزءاً هاماً من ذاكرتها الشعبية. فكان الشعب من حفظها، وتناقلتها أجياله جيلاً بعد جيل، وقد حافظ عليها، بالاعتماد على نفسه، أكثر من اعتماده على جهد الباحثين، وعلى الرغم من محاولات التحريف والطمس والتشويه. وقد شكلت -تلك الأشكال- مصدراً هاماً في تشكيل وعي الإنسان الكوردي، وساهمت في إثراء خبراتهم ووجدانهم، وأشبعت جزءاً هاماً من احتياجاتهم. كما حثَّت على عادات اجتماعية إيجابية، ونبذ عادات فاسدة، وفسَّرت لهم الكثير من الظواهر الطبيعية في بيئتهم، إضافة إلى كونها وسيلة للإمتاع والتسلية. وكان لها تأثيرٌ كبيرٌ في تنمية حصيلة الأطفال الكورد الفكرية والإنسانية. من جهة أخرى رفدت تلك الأشكال المتنوِّعة، التي تواصلت - خلالها- الشعوب مع أطفالها، وتناقلت موضوعاتها الألسن جيلاً بعد آخر، رفدت الأدب الموجّه للأطفال بزخم هائل من الثراء، ودوَّنت علامة فارقة في سجلّه، حتى ارتبطت المادة الأساسية للأشكال الأدبية المقدّمة للأطفال بالأدب الشعبي، وعدَّ (الأدب الشفاهي) أهم مصادر الأدب (الطفلي)، ولا يزال، كما كان أهم مصادر تطوّر الأدب الكوردي عموماً❐

ماذا تعرف عن (أدب الخيال العلمي)؟

جميلة محمّد المحمّد
jemilam40@yahoo.com

✍ الخيال العلمي هو مجال أدبي وفنيّ شاسع، يسعى لتجسد عناصر قد لا تكون موجودة في الواقع المعاصر، أو وسيلة يتم خلالها الانتقال في آفاق الزمن، على أجنحة التأمُّل الممزوج بالتطوّرات والمكتسبات العلمية. وهو يحظى بأهمية كبيرة في الدول المتقدمة، ويعدُّ بوابةً للإبداع والابتكار، ومنبراً يرصد صوراً حيَّة لأفكار ومخترعات متفرِّدة، وتُظهر توقعات مستقبلية" مبنيّة على ملاحظة بعض ظواهر الحياة المختلفة، سواءً الطبيعية أو الإنسانية.

أما أدب الخيال العلمي، فهو فرع روائي، يتضمن مجموعة من التصورات أو الافتراضات العلمية حول المستقبل، ويعالج – بطريقة خيالية– استجابة الإنسان للتطورات المذهلة في مجال العلوم والتكنولوجيا، بما تحمله من اكتشافات واختراعات يمكن أن تحدث في المستقبل. كما يجسِّد هذا النوع من الأدب، تأملات الإنسان في احتمالات وجود حياة مختلفة في الأجرام الفضائية الأخرى. ويكون الإطار الزماني لرواية الخيال العلمي، غالبا، في المستقبل القريب أو البعيد. أمّا الإطار المكاني، فيمكن أن يكون على الأرض، أو على إحدى الكواكب السيّارة، أو حتى في أماكن خيالية.

ويعدُّ أدب الخيال العلمي من أهمّ الأجناس الأدبية المعاصرة، وأكثرها ارتباطاً بالحياة. وتكمن أهميته في المقدرة على تنمية ملكة التخيُّل لما ستكون عليه الأشياء مستقبلاً، ليشبَّه بذلك بالمرآة التي تعكس الإنجازات العلمية، وتتنبأ بها. إضافة إلى أن هذه التنمية أصبحت مدخلاً ضرورياً للإبداع، والكشف عن المبدعين. وبات هذا الأدب علماً ضرورياً لإعداد الناشئة، وفرعاً هاماً يدرَّس في المدارس والجامعات. وفي قصص الخيال العلمي يطرق مؤلفوه أبواب المستقبل بتنبؤاتهم، من دون زمن محدَّد، وتظهر فيها نظرة واسعة إلى العالم، يدخل فيها العلم، وتُمتزج حقائقه مع خيال الكاتب، وتُرسم أحداث تنقل القارئ إلى المستقبل



البعيد، أو الماضي السحيق، فتثيره وتذهله. الحقيقة الأخرى، أن الكتابة الجادَّة في مجال الخيال العلمي، تعتمد -قبل كل شيء- العلم محوراً فاعلاً في أحداثه وأبطاله، وأنها تحتاج إلى ثقافة علمية مميَّزة لحبك الأحداث، وإلى الابتعاد عن الخرافة والمبالغات البعيدة عن المنطق العلمي، كما تحتاج إلى الكثير من الوعي، والإقناع، والابتعاد عن الإسفاف المغلَّف بالغيبيات والأوهام الدرامية.

من رواد أدب الخيال العلمي:

لمعت في مجال الخيال العلمي أسماء عدّة، لمفكرين وأدباء وسينمائيين، كانت لكتاباتهم وأعمالهم تأثيرٌ كبير في تطور هذا المجال برمته.

وتعدُّ رواية (صومنيوم)، لعالم الفلك (يوهانز كيبلر)، عام ١٦٣٤، إحدى أقدم المحاولات في هذا المجال، إلى جانب محاولات أخرى، مثل: الرحلتان الخياليتان اللتان وضعهما (سيرانو دو بيرجيراك)، والمعنونتين بـ (التاريخ الكوميدي لدول القمر وإمبراطورياته) ١٦٥٧، و(التاريخ الكوميدي لدول الشمس وإمبراطورياتها) ١٦٦٢.

لكن رواية الخيال العلمي لم تتبلور وتتضح معالمها، إلا مع ظهور العبقري الفرنسي (جول فيرن) (١٨٢٨-١٩٠٥)، الذي تبنى هذا اللون، وأعطاه شكلاً حديثاً، ومتقناً، بكل معنى الكلمة. حتى عدُّ أهم رواد أدب الخيال العلمي، بل الأب المؤسِّس له. بدأ أولى أعماله -التي اتسمت بالخيال الجنح، وتغليب المنطق العلمي- برواية (خمسة أسابيع في منطاد)، عام ١٨٦٣، ثم (رحلة إلى جوف الأرض)، ١٨٦٤، وبعدها كتب رائعته (من الأرض إلى القمر) ١٨٦٥، التي دوَّن بها علامة فارقة في تاريخ هذا الأدب، إذ تخيَّل فيها رحلة الإنسان من الأرض إلى القمر. ومن أعماله الأخرى: (عشرون ألف فرسخ تحت الماء)، عام ١٨٧٠، ورواية (هكتور سيرفاداك) ١٨٧٧، التي تتحدّث عن مذنب يقتطع قطعة من كوكب الأرض، وترافق هذه القطعة المذنب في رحلته حول الشمس. وكتب، قبل عام واحد من وفاته،



روايته (سيد العالم)، عام١٩٠٤. إضافةً للعشرات من المؤلَّفات الأخرى. كما يلمع اسم الكاتب الإنكليزي (هربرت جورج ويلز) (١٨٦٦-١٩٤٦)، الذي وصفه النقّاد بـ (شكسبير الخيال العلمي). كتب أول رواياته العلمية الخيالية (آلة الزمن)، عام ١٨٩٥، والتي تعدُّ أعظم روايات الخيال العلمي على الإطلاق، وفيها يتخيَّل أن بطله صنع آلة، حين يدير عجلتها يستطيع أن يقفز فوق الزمن، يعود إلى الماضي، أو يخترق المستقبل لسنين بعيدة، بحسب الجهة التي يدير بها العجلة. ثم كتب رواية (رجال القمر الأوائل)، عام ١٩٠١، و(حرب العوالم)، ١٨٩٨، وغيرها الكثير من الأعمال المشهورة. ومن أبرز رواد هذا المجال أيضاً: المؤلف الأمريكي الروسي المولد (إسحق أزيموف) (١٩٢٠- ١٩٩٢م)، الذي حظي بمكانة مرموقة بين رواد كتّاب الخيال العلمي، بفضل كتاباته التي أينعت في رياض خياله الخصب، ومعرفته العلمية الواسعة، التي اتصف بهما. حصل (أزيموف) على درجات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه في العلوم، من (جامعة كولومبيا)، بمدينة نيويورك، وعمل كيميائياً في البحرية الأمريكية في الحرب العالمية الثانية، وغدا عضواً في هيئة التدريس بكلية الطب، بجامعة بوسطن، عام ١٩٤٩. كتب ما يقرب من ٤٠٠ كتاب للصغار وللكبار، تركزت معظمها على العلوم والثقافة. أغلب أبطال قصصه القصيرة، ورواياته، هم أشخاص آليون. وأشهر كتبه هنا: (أنا الإنسان الآلي) ١٩٥٠. كما أن له نتاجات كثيرة ومتصلة بالأساطير العلمية، التي اختار لها اسم الأسس، من هذه المجموعة: (الأسس) ١٩٥١، (الأسس والإمبراطورية) ١٩٥٢، (أطراف الأسس) ١٩٨٢، (الأسس والأرض) ١٩٨٦، وغير ذلك. وإضافة إلى كتاباته في مجالات، مثل: التاريخ، والفكاهة، وكتابة السيرة الذاتية.

أدب الخيال العلمي عربياً:

عرف التاريخ العربي محاولات عدِّة من هذا المجال، حتى قبل أن يعرف هذا النوع من الأدب بهذا الاسم، كأسطورة (حي بن

يقظان) لـ (ابن طفيـل)، وهـي أقرب ما تكون إلى أدب الخيال العلمـي، إضـافة إلى أعمـال أخـرى، دوَّنـت علامـات متباينة، خطّهـا بعـض الأدبـاء والمفكرين العرب، بهدف إثراء هذا النـوع الأدب. وفي ذلـك يتسـاءل الكاتـب د. (طالـب عمـران): هـل عـرف العـرب الخيال العلمي من قبل؟ قـد لا يخطر هذا السـؤال علـى بـال الكـثيرين مـن الناس، ربما للمسافة الزمنية التي تفصـلنا عـن الحضارة العربية، التي بلغت أوجها في القـرن العاشر الميلادي. ثم يردف الكاتب: الجـواب عن السؤال يبدو صعباً، لأن الخيال العلمي لم يكـن معروفـاً عنـد النـاس بهـذه التسـمية المحدودة.

يرى بعض الدارسين أن (مصطفى محمود) –الكاتب المصري المعروف– كان من أوائـل من كتب أدب الخيال العلمـي، مـن العـرب، في التاريخ الحديث. إذ نشر في الستينات مـن القرن العشرين روايتيـه: (العنكبـوت)، ثـم: (رجل تحت الصفر). لكن التجربة التي قدَّمها الأديب والروائي (نهاد شـريف)، طـوال مـا يقرب مـن نصـف قـرن مـن الـزمن، أبـدع خلالهـا أعمـالاً متنوِّعـة، حـول: الفضـاء، والأطباق الطائرة، والخليـة الحيـة، والهندسـة



الوراثية، ونشر الكثير من الروايات والقصص في هذا المجال، كان لها أثـر بـالغ في تطـويره، وتصنيفه، حتـى أنـه عـدَّ رائـد أدب الخيـال العلمي في العالم العربي، بـل عميـد، أو الأب الروحـي لهـذا النـوع مـن الأدب. وكـان (شريف) أهـم مـن أخلـص لهـذا النـوع مـن الأدب، ومـن القلائـل عالميـاً الـذين اتخـذوه أسلوباً وهدفاً ومجالاً وحيـداً للكتابـة. يقـول (شريف) في إحدى كلماته: "إن أدب الخيـال العلمي، الذي يمثـل اليـوم صـيحة الحـديث، وقمة الطموح الحضاري، يُجمع النقـاد وذوو الرأي على أنه سيكون الأدب الأكثر ذيوعـاً وانتشاراً وشـعبية في المسـتقبل القريـب، بـل وربما كتبت له السيادة على سائر ما يقدم من آداب، بدءاً مـن القـرن القـادم. وحبـذا لـو أمكننا –بوسيلة أو بأخرى– إرضاع صغارنا جرعـات الخيـال العلمـي، مـع إرضـاعهم وجبات اللبن الدافئة الشهية".





نشر شريف روايته الأولى (قاهر الزمن)، عام ١٩٧٢، وتناول فيها فكرة السُّبات عند الإنسان، وتجميد جسده لسنوات، ثم إحيائه. ثم كتب روايته الشهيرة الأخرى: (سكان العالم الثاني)، عام ١٩٧٧، التي تناول فيها فكرة السلام المطلق. ليتابع مشواره الإبداعي في كتابة كثير من المجموعات القصصية، مثل: (بالإجماع)، ١٩٩٢، و(رقم ٤ يأمركم)، ١٩٧٤، التي تدور معظم قصصها حول صراع إنسان المستقبل، مع القوى الكونية، التي تسكن الكواكب البعيدة. وأيضاً: (الماسات الزيتونية) ١٩٧٩، و(الذي تحدّى الإعصار) ١٩٨١، و(أنا وكائنات الفضاء) ١٩٨٣، ومسرحية (أحزان السيد مكرر) ١٩٩١، وغيرها من الأعمال. يقول د. (طالب عمران)، في تجربة (نهاد شريف): "يتميز أدب نهاد شريف بالنزعة الإنسانية، التي تحكي عن الإنسان وعذاباته وهمومه ومشاكله المستقبلية.. فهو يتحدث عن مشاكل البيئة، والتلوث، وتخزين السلاح النووي، وخطورة ذلك على الحياة.. كما تتداخل عوالمه مع قوى الإنسان الخفية، والحاسة السادسة، والبحث عن عوالم أخرى في الكون من حولنا.. عوالم من الكائنات العاقلة، التي تحكي عن السلام والخير.. تستوطن الكواكب البعيدة، وتأتي في زيارات متتابعة للأرض، للقاء مع البشر.."[1].

ومن الكتّاب العرب الذين أسهموا في كتابة الخيال العلمي، السوري د. (طالب عمران)، ومن أعماله: (العابرون خلف الشمس) ١٩٧٩، و(ليس في القمر فقراء) ١٩٨٣، و(خلف حاجز الزمن) ١٩٨٥. كما أنه توجَّه للأطفال بنوعه الكتابي، وأصدر لهم قصصاً كثيرة، منها: (كوكب الأحلام)، و(محطة الفضاء)، وغيرها. مما يشير إلى أن الخيال العلمي أصبح نوعاً هاماً من أنواع الكتابة للأطفال، تخصَّص فيه الكثير من





الكتاب. كما لمعت أسماء عربية أخرى في هذه الكتابة، ففي المغرب ظهر (عبد السلام البقالي)، وفي مصر، من الأجيال الجديدة: (صلاح معاطي).. كما أن دراسات كثيرة تناول هذا المجال، منها مثلاً: كتاب لـ (يوسف الشاروني)، بعنوان: (أدب الخيال العلمي في الأدب العربي المعاصر)، عن مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الكاملة، عام ٢٠٠٤. وكتاب: (الخيال العلمي أدب القرن العشرين)، لـ (محمود قاسم)، الذي تناول مراحل تطوّر الخيال العلمي، والأقسام الفرعية لأدبه، مثل: الفانتازيا العلمية، والظواهر العلمية الخفية، إضافة لفصول أخرى في أدب الخيال العلمي.

أدب الخيال العلمي العربي واقعاً:

بالرغم من الأهمية الكبيرة التي حظي ويحظى بها الخيال العلمي وأدبه في دول العالم المتقدِّم، كبوابة للإبداع والابتكار، فقد وضعت بعض المقررات في مناهج التعليم لديها، تقوم على استثارة الخيال العلمي لدى الأطفال، كما فعلت ذلك في مناهج المرحلة المتوسطة والجامعات. رغم ذلك لم يشهد العالم العربي اهتماماً ملحوظاً بهذا النوع. ولعل أهم الأسباب لهذا الوضع يكمن في نظم التعليم، وعدم إعطاء الخيال والإبداع حقهما من الاهتمام، إلى جانب عدم إدراك أهمية تطوّر العلم، وإشباع ملكة الخيال. مما أدى إلى قصور أدب الخيال العلمي، حتى عن المستويات المقبولة، التي تجاوزته تجارب عالمية عدّة. كما أن هذا الواقع يشير إلى نقص كبير في نشر هذا الأدب، من قبل مؤسسات الثقافة، ودور النشر العربية عموماً. يذكر العالم العربي د. (أحمد زويل)، في هذا الشأن، وهو الحاصل على جائزة نوبل في الكيمياء عام ١٩٩٩، مقولة شهيرة، هي: "الجميل في

أمريكا، وهو ما جعلها تتقدَّم على العالم علمياً، أن الخيال العلمي لا ُيقتل، وليست له حدود، وأن كلَّ المؤسسات تشجعه وتدعمه، والعالم الحقيقي المحبُّ لعلمه لا بد أن يحلم، وإذا لم يتخيل ويحلم، سيفعل ما فعله السابقون، ولن يضيف شيئاً". والحقيقة أن تنمية أدب الخيال العلمي، ترتبط بعوامل حركة المجتمع، ومدى تطوره عبر الزمن، ارتباطاً وثيقاً، الأمر الذي يؤثر، سلباً أو إيجاباً، على طبيعة عمل الأدباء والمفكرين في مجال هذا النوع من الأدب. يقول د. (نعيم عطية)، في دراسة له حول أدب الخيال العلمي عند العرب: "أدب الخيال العلمي عندنا ما زال في بداياته، وعلى جيل الروّاد الحالي أن يعمل من أجل تجويد فنه، وإتقان صنعه. ويمكننا أن نقول، بصفة عامة، إن كثيراً من أعمال الرواية العلمية، تتسم بتقريرية مباشرة، تقترب بالعمل الروائي من المقال".(٢)

لقد أصبح من الضروري إعطاء الخيال، وأدب الخيال العلمي، في عالمنا العربي، الأهمية التي يستحقها فعلياً، من قِبل مؤسسات المجتمع التعليمية والثقافية والإعلامية، والتأكيد على عمق العلاقة بين العلم والخيال العلمي، من خلال المساندة والدعم بجميع الوسائل، وإدراج هذا الفن الأدبي الراقي، في المناهج الدراسية المختلفة، وتشجيع الطلبة عليه، وغرس حبِّ العلم في نفوسهم، وتوجيهه إلى الناشئة توجُّهاً جاداً وحريصاً. إلى جانب ترجمة النماذج الجادة والراقية، من هذا الأدب، ما أمكن، ووضع المسابقات الثقافية في المؤسسات التعليمية، لتشجيع الكتابة فيه، ومساعدة الناشئة على استيعاب معطيات هذا الأدب، وقيمته في استشراف المستقبل❒

المراجع:

١) الخيال العلمي، مجلة علمية ثقافية شهرية، تصدر عن وزارة الثقافة في سوريا، العدد ٣٤/ أيار ٢٠١١ ، نهاد شريف عميد الخيال العلمي العربي، د. طالب عمران،ص ٦ .

٢) المصدر نفسه، نهاد شريف.. قراءة في جذور التخيُّل العلمي على الطريقة المصرية، محمود قاسم، ص ٢٧.

السيرة الذاتية

- جميلة محمَّد المحمَّد، من مواليد محافظة الحسكة/ سوريا عام ١٩٨٥. إجازة في اللغة العربية/ جامعة حلب. تكتب في (المقالة الأدبية/ الشعر)، وتنشر في بعض الدوريات العربية.

العنوان: سوريا- الحسكة- ص. ب /٦٣٠/

مرافئ

كلمات مخلصة من متشائم !



د.يحيى عمر ريشاوي

✍ أصعب شيء في اختيار أسلوب تربيتك لأولادك ومراقبتهم لما يقرأون ويسمعون ويشاهدون، حين تحاول أن توجههم في تحاشي متابعة مسلسل أجنبي بعيد كل البعد عن قيمنا وتقاليدنا، أو حين تحاول أن تنصحهم بعدم الاستماع الى أغنية، أو مشاهدة فيلم سينمائي، يحوي مشاهد غير محتشمة، أو مخلة بالآداب العامة، والتعاليم الدينية والإسلامية.

الصعوبة تأتي في قلة البدائل الموجودة لديك، كي تقول لابنك، أو ابنتك: تابع المسلسل أو الفيلم السينمائي الفلاني. والقليل الموجود في حقيبة السينما والفن الإسلامي لا يسمن ولا يغني من جوع، غريزي وسايكولوجي، لدى مخيلة شاب أو شابة يعيشان في القرن الواحد والعشرين.

معظم القنوات الإعلامية الإسلامية صار حالها كحال (ولكنكم غثاء كغثاء السيل)! المحطات الفضائية بالمئات، ومواقع الانترنت بالآلاف، ولكن التأثير محدود، ونوعية المضامين الموجهة لا تلبي متطلبات هذا العصر، والتغيرات الحاصلة في مضامين وقوالب الخطاب الإعلامي العالمي المعاصر.

حين تحاول أن تتجول بين هذه القنوات الفضائية، أو حين تمعن النظر في مضامين الطرح لدى الصحف والمجلات الإسلامية، ومواقع الانترنت، وحتى مواقع التواصل الاجتماعي، فإن الطابع الوعظي هو الغالب، ومعظم تلكم المنابر الإعلامية تكرر نفسها، ولا جديد ! (لقاء مع داعية، برنامج حول التربية، مقابلة مع شيخ، أدعية وأذكار، نقل لخطب الجمعة)، وهكذا دواليك.

لا أحد ينكر ضرورة تلكم المضامين (الإعلامية– الإسلامية)، وحاجة المسلمين إلى تعريفهم بدينهم، ولكن حين تطغى نسبة (٩٥٪) من هذه المواضيع، وأنماط هذه البرامج، على فضائية، أو موقع انترنت، أو مجلة معينة، ولا تجد مساحة للفن بلغة العصر، وللترفيه والتنوع بلغة الشباب، فإن ابنك البالغ (١٦) عاما لا يجد بديلا غير اللجوء إلى ما لا يسر من قنوات إعلامية، ومسلسلات أجنبية، المضمون الهادف فيها لا يتجاوز (٥٪) !

مطلوب انقلاب فني ودعوي على مضامين الإعلام الإسلامي، والقوالب المقدمة فيه. مطلوب اقتناع أكبر لدى أصحاب المال، بصرف إمكانياتهم المالية على فيلم سينمائي، بدل بناء مسجد، أو دار للأيتام! مطلوب توعية شاملة بحاجتنا إلى فن وإعلام يجذب ولا ينفر، يضحك ولا يبكي. أم أنني أبالغ، والمشهد ليس قاتما إلى هذا الحد ؟!❒

تراجم عراقية



- بمناسبة رحيل الداعية عبدالرحمن عبدالله سليمان .... حسن سعيد حسن بيريادي

بمناسبة رحيل الداعية عبدالرحمن عبدالله سليمان

حسن سعيد حسن بيريادي

✍ وداعاً أستاذنا أبا عوف

﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجالٌ صَدَقُوا ماعاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَما بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾.

بتاريخ (٢٠١٥/٥/٦) غادر قافلة الدعاة في كركوك إلى لقاء الله، ليوفيه أجره إن شاء الله بالحسنى وزيادة، الأستاذ القدير، والداعية المبتسم، والمربّي الفاضل، الأستاذ (عبدالرحمن عبدالله سليمان)، وودعناه بعيون باكية، وقلوب حزينة، لا يواسيها إلاّ الأمل في اللقاء في الجنة، إن شاء الله.

إن الأخ الأستاذ المربّي (أبا عوف) رحمه الله، من الجيل الأول من الدعاة في كركوك، عرفته منذ نصف قرن. يوم كانت كركوك، والعراق، بل العالم الإسلامي، يتعرّض إلى هجمة عَلمانية شرسة تشكّك في الدين، وفي أصل الإنسان. يوم كان الملحدون من بعض المتأقلمين مع الثقافة المستوردة يشكّكون في الدين، ويسمّمون أفكار الطلبة، ويردّدُون كالببغاوات مقولة كارل ماركس: "الدين أفيون الشعوب"، ويؤكّدون ذلك بدلاً من أن يُفَهِّموا الطلاب أن المقولة هذه قيلت في بيئةٍ مسيحيّة، استغل فيها رجال الدين الديانة المسيحية لمآربهم الخاصة. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، كان آخرون من هؤلاء ينشرون أفكارَ (داروين) في إرجاع أصل الإنسان إلى القرود. وطائفة ثالثة يؤيّدون (فرويد)، في تفسير حركات الأطفال الرضّع باللذة الجنسيّة. وغيرها من هذه النظريات، التي أثبتت التجارب العملية فشلها.

إذا نظرنا إلى التاريخ منذ بزوغ فجر الدعوة الإسلامية، لرأينا الصراع مستمراً على هذا المنوال الساعي لتشكيك الناس في عقيدتهم، فمرةً بالدسائس، وهي مشهورة في التاريخ، ومرةً بالحروب الصليبيّة، ومرةً بالتشكيك في القرآن، أو الغمز واللمز بالرسول (عليه الصلاة والسلام). وعلى مرِّ التاريخ تصدّى لهم جهابذة وأبطال من علماء المسلمين، فرادى وجماعاتٍ. وفي عصرنا القريب، لما أَفَلَ نجمُ الخَلافة العثمانية، وآلتِ الأمور إلى الاستعمار الغربي، وظهرتِ العَلمانيّة والليبراليّة، وهي تشكِّك في كُلِّ ما يمتُّ إلى الدين والأخلاق بصلة، انبرى لهم علماءٌ أفذاذ، أمثال: الإمام بديع الزمان سعيد النورسي، في تركيا، حاضنة الخلافة الإسلاميّة، التي حاولت القوى العلمانية واللائكيّة تجريدها من دينها وتاريخها المشرف، وإلباسها لباسَ الإباحية الأوروبية، دون نهضتها العلميّة، وتفكيك لحمتها الأسرية والاجتماعية. فقام الإمام بديع الزمان سعيد

النورسي بالتصدّي لهذه الريح الصفراء، وحفظ - بإذن الله-، هو وتلامذته، طلاب النور، الدين والأخلاق والقيم الاجتماعية والأسرية في تركيا.

وفي مصر العزيزة، انبرى لهم الإمام الشهيد، بحركته الإخوانية المنبثقة من الإسلام الشامل، فصدَّ هجومَ هذه الريح الصفراء، فكانت حياته ثمناً لهذا التصدِّي الشجاع، المدافع عن الإسلام والقيم والأخلاق الاجتماعية. ولا زالت هذه الحركة، التي أسّسها الإمام الشهيد، في حربٍ سِجال، وتدفع الثمن غالياً من شبابها وشيوخها وعلمائها ونسائها وأموالها.

في هذه الأجواء عاش أستاذنا الراحل، وانتمى إلى الدعوة الإسلامية جندياً مجاهداً منذ ستينيات القرن الماضي، فكان مليئاً بالحركةِ والنَّشاطِ والإخلاص في الأعمال الخيريّة، وكان معلِّماً مربياً خلوقاً صبوراً خدوماً، قاوم حركة هدم الدين والأخلاق، وتفكيك لحمة المجتمع والأُسرة، وربّى تلامذته على الأخلاق والقيم الإسلامية النبيلة، سواء أكان ذلك في أثناء وظيفته معلّماً للجيلِ ومربيّاً للنشء، أو في المجتمع مصلحاً هادياً، أو في خطبه مرشداً وموجِّهاً.

وقد أشاد به الأستاذ (عابدين رشيد) بقوله: لقد شاركنا الأستاذ عبدالرحمن في رحلة الحج، فقسمنا الأعمال بيننا، فكان (رحمهُ الله) يؤدِّي عملَهُ، ويساعِدُ الآخرين، كما كان هذا ديدنه في السفرات الإخوانيّة، وكان دائم الابتسامة والبِشر، يرتاحُ له



مَنْ يراه لأول مرة ويحبّه، وفيه صفات المؤمنين. ويقول عنه الأستاذ (يوسف جاف)، زميله في مؤسسة النجاح للتربية والتعليم في كركوك: كان "سخي القلب واليد، متزن الشخصيّة، هادئ الكلام، جميل الأخلاق، عزيز النفس"، لأنه تربّى في مدرسة الشهيد الإمام البنّا العظيمة، التي خرَّجَتْ في مدينتنا كركوك المرحومين: الحاج سليمان أمين القابلي، والأستاذ لمعان علي، ونشأة عبدالمجيد، وغيرهم. مواساتي فيه أني زرته قبل وفاته بساعاتٍ، مع الأستاذ الفاضل (إكرام صديق مصطفى)، وقبلت يده، وودعناه، وملتقانا في الجنة، إن شاء الله تعالى، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

رحم الله أستاذنا القدير: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاً لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ ❐

تعقيبات



تعقيب على مقال

(المسلمون والثالوث المدمر)



سعد سعيد الديوه جي

✍ في العدد (١٤٥ – ١٤٦) من مجلة (الحوار)، ورد عنوان هذا المقال للدكتور (هادي علي)، وفي محاولة للإجابة على السؤال الشهير: (لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟)، وهو سؤال حاول الإجابة عليه كثير من المفكرين على أسس دينية وتاريخية بحتة، وهو أمر غير صحيح بالمرة. وقد حصر الأخ الدكتور نفسه ضمن الدائرة نفسها، واضعا كل العوامل الأخرى وراء ظهره، وأن حركة التاريخ حركة مضطربة، لا تتوقف عند أحد، ولا عند زمن معين، والتأخر والتقدم عملية متناوبة طوال التاريخ.

فالسؤال، وبصورة عامة، لا يفرق بين التقدم المدني والتقدم الحضاري (الإنساني – الأخلاقي)، وهو الإشكال الذي التبس على معظم مفكرينا، وباندفاعات عاطفية، نتيجة الهزائم العسكرية التي لحقت بمجمل تاريخنا الحديث.

فقبل الإسلام كانت هنالك مدنيات متألقة، كالآشورية والبابلية والفرعونية والفارسية والهندية والصينية، وكلها (مدنيات) وثنية، أو ثنوية. وبعد دخول الحضارة الإسلامية، أضيفت لحركة التاريخ حضارة بأفكار دينية، تعتبر أكثر وضوحا وعمقا مما عليه في الحضارات السابقة، وليختفي بريق معظمها، وكانت المسيحية في أسوأ حالاتها، ولا وجود لشيء اسمه حضارة يهودية، وليدخل العالم في منعطف جديد، خصوصا بعد زوال الإمبراطورية الفارسية العريقة.

والذي أعتقده أن المقال مكتوب بتأثير الوضع الحالي للمسلمين، وما نتج عنه من حركات متطرفة، لا تمثل كل المسلمين، تاريخا وحاضرا، وتدور الشكوك حول مصداقيتها، ولم يقل التاريخ كلمته النهائية بشأنها بعد.

لقد كتبت الكتب والمقالات أيام الصعود التاريخي للاستعمار الأوروبي، وتقديم المدنية الأوروبية على ما عداها في العالم، وتحت ضغط واقع لا يمثل نهاية التاريخ.

وحركة التاريخ، التي يصفها الأخ الدكتور عند المسلمين، بأنها حركة غير تكاملية، وغير تقدمية إلى الأمام، بل هي حركة تناقصية، تبدأ قمتها بعصر صدر الإسلام. فهي آراء غير صحيحة، ولا تمس إلا الفئة المشار إليها. ولو كان الأمر كذلك، لما رأينا الفن الإسلامي،

والعمـارة الإسـلامية، والأدب الإسـلامي، والتقدم في فروع العلوم والطب والهندسة، وفي مجالات شتى. فكل الأديان تؤمن بقيام الساعة، ولا علاقة للأمر من قريب أو بعيد بالمسألة. فقيام (إسرائيل) مرتبط أساسا بعودة المسيح إلى فلسطين، في المعتقدين اليهودي والمسيحي، وقد تأثر المسلمون بهذه الأفكار، كما هو معلوم.

والأخ الدكتور يحصر نفسه بهذا الرأي، قائلا: "ويرجع التخلف بالأساس إلى تلك النظرة غير الصحيحة إلى التاريخ الإسلامي"، على أساس النظرة المثالية لصدر الإسلام، وترك ما دونه.

فالمتنورون الإسلاميون، وحتى الذين ينادون بالخلافة، لا يقفون ضد التطور نحو الأمام، كما لا ينسون التاريخ، ويستمدون منه بعض قواهم المعنوية، ناهيك أن القوى الإسلامية المعتدلة قد حوربت أخيرا، كما حصل في أحداث الربيع العربي، ولم تعط الفرصة لإثبات مصداقيتها.

إن مسألة تقسيم العالم إلى قسمين: شرقي إسلامي، وغربي مسيحي، والذي غرسه المرحوم (شكيب أرسلان)، و(مالك بن نبي)، وغيرهما، مسألة غير واقعية، تحكمت بها هزيمة المسلمين، الذين كانت الدولة العثمانية تمثلهم سياسيا. ولو عاش (أرسلان) - رحمه الله- لرأى التجربة الصينية الخارقة، مع وجود استبداد الحزب الواحد، واليابانية، بعد هزيمة الحرب الثانية، وهم يعبدون إمبراطوريتهم (ابن الشمس)، والتطور الهائل في القوة العسكرية الألمانية، أيام الحكم النازي الاستبدادي، الذي يعد نموذجا للبطش والقسوة، والتطور العلمي الهائل في روسيا (الاتحاد السوفييتي)، تحت الحكم الاستبدادي الشيوعي، ثم ما تبع ذلك من انهيار بطريقة أخرى، لا مجال لمناقشتها، في هذا الحيز الضيق.

إن التقدم المدني - الحضاري الأوروبي، قام على واحدة من أقسى تجارب التاريخ في الاستعمار واستعباد الشعوب، ثم لتظهر المدنية الأمريكية المسيطرة على مقدرات العالم، والتي تقبع الحضارة الأوروبية خلفها الآن، بما لا يقل عن خمسين عاما، على أقل تقدير.

علما أن الحرب العالمية الثانية، التي ذهب ضحيتها أكثر من خمسين مليونا، والمسلمون عموما ليسوا جنسا واحدا، ولا دولة واحدة، ولذلك لا يمكن التعميم في هذا المجال، خصوصا بعد أن وضعت التجربة التركية قدميها على الأرض، وهي تشق طريقها نحو وضع نفسها ضمن العشر الأوائل في العالم عام ٢٠٢٣م، على الأقل اقتصاديا.

وعموما، فإن التقدم العلمي والتكنولوجي مسألة في غاية التعقيد، ولا يرتبط بالاستبداد، ولا بالتطرف، ولا بالطائفية. فأمريكا الآن تمارس أقسى أنواع الاستبداد بالنسبة لبقية العالم، ومحاولة السيطرة عليه، وهي الدولة الأولى تقدما في العلوم والمجالات العسكرية.

وأخيرا، علينا أن نفكر بهذه المواضيع بواقعية علمية، وترك الدوران حول المسائل العقائدية فقط ❑

لا تسيئوا للتاريخ

ماجد محمد زاخوي
مدرس مساعد في قسم التاريخ/كلية الآداب/جامعة زاخو
محاضر في الكلية العسكرية الثانية/ زاخو

✍ ورد في مجلتكم الغراء، في عددها (١٤٠)، مقالة للسيد الدكتور (سعد سعيد الديوه جي)، بعنوان: (لا تسيئوا لتاريخ الشعب الكوردي)، وانتقد (الديوه جي) في مقاله هذا، ما جاء في كتاب: (الفرسان الحميدية ١٨٩١–١٩٢٣ دراسة تاريخية تحليلية)، لمؤلفه: (ماجد محمد زاخوي)، حول الفرسان الحميديين.. وحاول الأستاذ الفاضل (الديوه جي) أن يقوم بعملية ذر الرماد في العيون، فاتهم صاحب ذلك الكتاب تارة بأنه أجحف بحق الفرسان الحميديين، وتارة بأنه ألقى باللوم على الحميديين، على مشاركتهم في مذابح الأرمن في سنوات ١٨٩٤–١٨٩٦، وفي سنة ١٩١٥–١٩١٦، وتارة أخرى بأن معلومات الباحث مضللة، وإلخ...

هنا نريد، كصاحب مؤلف (الفرسان الحميدية١٨٩١–١٩٢٣)، أن نقول، ونذكر للسيد (الديوه جي)، جملة من الأمور، راجيا أن يقبلها برحابة صدر، وأن لا يعتقد بأن الرد على كلماته تأتي للدفاع عن النفس، أو أن صاحب الرد تأثر بما كتبه (الديوه جي)، أو أنه نادم على تأليفه لكتاب (الفرسان الحميدية)، على شاكلته، وبما فيه، وكما هو.

أخي (الديوه جي)، إن هذا المؤلف: (الفرسان الحميدية)، كان أطروحة ماجستير، قدمت إلى (كلية الآداب/ جامعة الموصل)، سنة ٢٠٠٦، وقد نوقشت علميا من قبل أساتذة أجلاء كفوئين، مختصين بالتاريخ العثماني، ومررت من تحت أصابع ذهبية للأستاذ المشرف عليها، صاحب العقل النير، والخلق الرفيع، صديق الشعب الكوردي، الأستاذ (عبد التواب أحمد سعيد)، الذي علمنا، هو ورفيقه الأستاذ الدكتور (غانم الحفو)، أسس كتابة التاريخ، وكيف يجب أن نتعامل مع التاريخ،

بعيدا عن العواطف المزيفة، وكيف نحق الحق، ونزهق الباطل، وكيف ننصر المظلوم، ونحاسب الجلاد، في محكمة التاريخ.. وبسبب المستوى الرفيع لأكاديمية هذين الفاضلين، وسداد رأيهما، وفهمهما العميق للتاريخ، وإنارتهما الدرب للأجيال، كنا نشعر أحيانا – نحن طلبة الدراسات العليا، أيام الدراسة– أن أفكارهما، ومناصرتهما للشعوب المظلومة، وتحليلهم للتاريخ، بمنتهى الرصانة العلمية، لم يكن محل ترحاب من قبل أغلب زملائهم المؤرخين في (جامعة الموصل).



أخي (الديوه جي)، أعلم حضراتكم، وكل من ليس على دراية بأوليات التاريخ، وكيفية كتابته، وكل من لا يعرف تاريخ الشعب الكوردي، أن تاريخ هذا الشعب ناصع البياض، ولا تشوبه شائبة، لكن تتخلله أحيانا – شأنه شأن تاريخ شعوب الأرض قاطبة– فترات أساء إليها أناس لا محل لهم ولا شأن لدى الشعب الذي أسيء إليه. ولقد حكم الكورد، في حقب تاريخية، شعوبا أخرى، في مراحل معينة، فأثبتوا للكل بأنهم رجال حكم وإدارة وعدالة، وعلى سبيل المثال: حكمت الأسرة الأيوبية الكوردية شعوبا إسلامية عديدة، في مرحلة تاريخية، وأثبتت الأيام، وشهد التاريخ، أنها كانت الفترة الذهبية التي مرت بها تلك الشعوب، رغم قساوة الفترة، والهجمات العنيفة التي انطلقت من (أوروبا) على العالم الاسلامي باسم الدين، فكانت الأسرة الأيوبية بمستوى المسؤولية، فوحدوا العالم الإسلامي، وتصدوا للأوروبيين، وأداروا الدولة، وحققوا النصر، وحافظوا على العرض والأرض، ثم نشروا العدالة، ونصروا المظلوم، وحرروا أولى القبلتين، ولأجله سطرت صفحات تاريخهم بحروف من ذهب.. وفي تاريخ (إيران) أيضا، حكم الكورد الزنديون

- لسنوات - شعوبها، وكانت بحق أهدأ وأجمل فترة مرت بها تلك الشعوب، في تاريخ إيران الحديث، حيث استقرت الأوضاع، وازدهر الاقتصاد، وانتشرت العدالة، وتقدمت العلوم والآداب والفنون، وتنفس الناس الصعداء، فأثبت الكورد مرة أخرى، أنهم رجال حكم وتدبير وإدارة وعدل، ولذلك امتلأت المكتبات بالأوراق التي كتبت عنهم، وعن عدالتهم، وكفاءتهم، وشجاعتهم، وجدارتهم..

ولهذا نقول للأستاذ (الديوه جي): نحن نفتخر بتاريخنا، ما دام مثل هؤلاء موجودين فيها.. ولا حاجة للشعب الكوردي بـ(الفرسان الحميدية)، وأمثالهم، كي نفتخر بهم. ولأننا نفتخر بتاريخنا، أستاذي (الديوه جي)، آثرنا أن نسلط الأضواء في كتابنا: (الفرسان الحميدية)، على المسيئين في تاريخنا، ولتاريخنا، لكي يبقى نظيفا كما هو، إذ لا يجوز أن أوازي بين (الأيوبيين) و(الزنديين)، مع الفرسان الحميديين، الذين تدافع عنهم أخي (الديوه جي)، بسبب قلة درايتكم بتاريخ هذه المؤسسة، وبتاريخ الكورد عامة، وليس منطقيا أن يعلمنا غيرنا بمن هو مسيء أو مصلح في تاريخنا، فنحن أهل مكة، وأدرى بشعابها. أخي (الديوه جي)، لقد اتهمتم الباحث بالإتيان بمعلومات مضللة في كتابه، وحقيقة لا نعلم ما هو المضلل فيها؟ وليكن معلوما عند حضراتكم أن الباحث الذي انتقدته، ضحى بالغالي والنفيس، بغية تقديم مادة غنية بالمعلومات التاريخية الموثقة، وبالأدلة القاطعة، وبالاعتماد على وثائق كان يستحيل على أصحاب النقد حتى معرفة مكان تواجدها. واعتمدنا على دراسات ورؤى مختلفة، لجميع الأطراف المعنية، فاعتمدت الدراسة على المصادر الكوردية والتركية والأرمنية والعربية والروسية والفارسية والإنكليزية، والأهم من ذلك كان حصولنا - وبشق الأنفس- على وثائق من الأرشيف العثماني حول المذابح الأرمنية، وأبطالها، وصرفنا من الجهود ما يكفي لفك هذه الوثائق المشفرة، بغية الوصول إلى هدف نبيل، وهو بيان الحقيقة التاريخية، وخدمة للتاريخ الكوردي، وتاريخ الإنسانية.

أخي الكبير الأستاذ (الديوه جي)، إن الأطروحة التي انتقدتموها: (الفرسان الحميدية)، قومت علميا، قبل مناقشتها من قبل أحد فطاحلة التاريخ، ورموزه، وهو الأستاذ الدكتور (خليل علي مراد)، الذي أشاد بطريقة كتابتها، ورشحها مشكورا للمناقشة العلمية، ونالت رضى الأساتذة المناقشين المؤرخين، وحاز صاحبها على تقدير جيد جدا عال.

ولذا، فإني أعتقد جازما أن حضراتكم لم تقرأوا سوى صفحة، أو اثنتين، من الكتاب الذي انتقدتموه، فبنيتم انتقادكم استنادا على ما جاء في الصفحتين.. أخي الكريم، يرجى أن



أحايين أضطر فيها الأب لأن يعطي بناته لجابي ضرائب العثمانيين، لعدم امتلاكه قروشا عثمانية، لكي يدفع الضرائب المتعددة الدنيئة للعثمانيين، وبأسماء ما أنزل الباري بها من سلطان.. لقد وقف من تدافع عنهم، أخي الكريم، مع العثمانيين، الذين قاتلوا وقتلوا علماءنا وشيوخنا وقادتنا الشرفاء، المجاهدين في سبيل الحق، ضد الطغيان، مطالبين بأبسط حقوق الكورد.. وقفوا كعائق كبير أمام الحركة القومية والدينية الكوردية، الرافضة للظلم والطغيان وعبادة العباد، مطالبين بالعدالة والإنصاف.. لقد شقوا وحدة الصف الكوردي، عندما وقفوا مع الجلاد، ضد المثقفين والمتنورين الكورد.. لقد زرعوا الفرقة بين الكورد، عندما وقفوا ضد الكورد العلويين، وأمعنوا في بعض عشائرهم المناضلة قتلا وتمثيلا، في وقت كان الكورد بأمسّ الحاجة لرص الصفوف.. لقد رضوا بأن يكونوا آلة بيد الاتحاديين الأتراك، الذين كانوا يقولون جهارا: "إن كعبتنا هي طوران،

لا تنتقدوا فقط لأجل النقد، وأن لا تروجوا للمبدأ المشوه: (ولا تقربوا الصلاة)، وأدعوكم لقراءة الأطروحة كلها، وبشكل جيد، لاستيعاب ما فيها، وفهم ما بين سطورها.

أخي الدكتور (الديوه جي): إن جل غايتي من كتابتي حول الفرسان الحميديين، كان عكس ما تصورته حضرتكم، والغاية كانت فصل حفنة من المرتزقة المأجورين، المخدوعين بالمال والرتب والمناصب، عن تاريخ الأمة الكوردية الشجاعة.. أخي العزيز، إن من تحب أن تدافع عنهم من الحميديين، كانوا مساندين للدولة العثمانية، في وقت كان الشعب الكوردي المسلم، والمسالم، في أدنى مراتب التهميش والبؤس في معادلة تلك الدولة، حتى وصلت بهم الحالة من البؤس في

وسنجعل من الطورانية دينا لنا بين الأنام"..
لقد جرحوا الشعب الأرمني، في وقت وقف الشعب الكوردي، وأصر على تضميد جراحهم.. لقد شوهوا اسم وسمعة الكورد في أوروبا، في وقت كان الكورد بأمسّ الحاجة إلى الدعم، ومن أي طرف كان، للخروج من تحت الاستبداد، ونصرة الدنيا والدين.. لقد شاركوا بفعالية كبيرة في حرب الاستقلال التركية، بزعامة (مصطفى كمال أتاتورك)، ليدور عليهم الكماليون، وعلى شعبهم - بعد ذلك-، وليصبح الشعب الكوردي بعد ذلك غريبا على أرضه، وفي موطنه، مجردا من أتفه الحقوق، وفي الدرك الأسفل من سلم الشعوب في تركيا، عقابا لإحسانهم.. لذا نقول لحضراتكم: إن هؤلاء الذين تحبونهم، خدعوا، بمختلف المقاييس، وفي مختلف المراحل التاريخية.. فهل تريدون أن ندافع عن المخدوعين في تاريخ شعبي؟ وهل تريدون منا أن نفتخر بمثل هؤلاء؟ أم تريدون أن يكون الكوردي دائما حصان طروادة، كالحميديين، يخدم غيره، ليكون وبالا على شعبه؟ ثم لماذا التباكي على الحميديين؟ فإن كان من منطلق ديني، يا دكتور، فالإسلام الحنيف براء منهم، ومن أعمالهم.. وإن كان دفاعكم عنهم من منطلق أنهم وقفوا مع الدولة العثمانية المسلمة، عندها نسأل: إذاً لماذا جعلتم، أنتم الأخوة العرب، من شريف مكة المرحوم (الحسين بن علي)، الذي ثار على العثمانيين سنة ١٩١٦، ثائرا عربيا مجاهدا، و مناضلا ضد الطغيان، مطالبا بحقوق العرب من العثمانيين؟ أم تطبقون مبدأ (انصر أخاك ظالما أو مظلوما)؟ ثم لماذا تطلقون كلمة المذابح على قتل، أو استشهاد، حوالي ٢٠٠٠ من الأخوة العرب اللبنانيين، من قبل الإسرائيليين سنة ١٩٨٢ في(صبرا وشتيلا)، ولا تأبهون، أو تنكرون، قتل مئات الآلاف من الأرمن سنة ١٩١٥، وترفضون إطلاق كلمة المذابح على أحداث مروعة تعرض لها هؤلاء، ليدفعوا جريرة قادتهم، الذين أساؤوا التقديرات، وأرادوا تشكيل دولة في مناطق نعتبرها كبد كوردستان، وعرضوا شعبهم للانتقام، نتيجة سياساتهم الخاطئة، وجريرة مروجي الطورانية التركية، من الذين تعمقوا في التعصب العرقي، ففقدوا صوابهم، وعميت أبصارهم، وجريرة الفرسان، الذين رضوا أن يقولوا لأسيادهم: (سمعا وطاعة)؟!.. ما هذه المعايير المزدوجة؟!.. أم تريدون أن تجعلوا من أراذل القوم قدوة لنا؟!.. أم تريدون أن ياتي مؤرخون في المستقبل القريب، ليدافعوا عن (فرسان صلاح الدين)، وما قاموا به في ثمانينات القرن الماضي، ليصبحوا أبطالا في تاريخنا؟

مع فائق شكري وتقديري للأخ الدكتور (سعد سعيد الديوه جي)..❒

بصراحة

الزلزال الفكري والأزمة العراقية



صلاح سعيد أمين
Selah1434@gmail.com

أضحى إنهاء وجود (داعش) من العراق، واسترجاع المدن المغتصبة، الشغل الشاغل بالنسبة لـ(العراق)، حكومة وشعباً، فكل الأنظار ترتكز وتدور حول عراق خال من (الدواعش). ومن هنا، فالكل يعتقد أن البلد، بخروج (الدواعش) منه، سيصبح جنة الله في الأرض. والكل يرى أنه بزوال هذه (الجرثومة)، سيتعافى (العراق) من كل الآلام والويلات. كما كان التفكير أيضاً، إبان الغزو الأمريكي للبلد، قبل أكثر من عقد من الزمن، حيث اعتقدنا أن زوال النظام المباد، طريق وحيد لفتح صفحة جديدة، مليئة بالخير والرفاهية والعيش الكريم، لأبناء هذا البلد، المنكوب منذ تأسيس دولته، بداية القرن المنصرم.

ومن السذاجة أن نعتقد أن أزمة العراق ستنتهي بطرد (داعش)، واستعادة المدن المحتلة. كما كان هذا الاعتقاد، من قبل، ولكن (العراق) بقي كما كان، إن لم نقل إنه أصبح أسوء. فالأزمة في العراق أعمق بكثير مما نتوقعه، والعراق لم يكن خالياً من الأزمات، حتى نضع كل ما آل إليه على عهدة (الدواعش). وليس من المعقول أن ندور في حلقة مفرغة، ونكرر ما جربناه في السابق. وهو التفكير الذي لا يعالج أزمتنا، ولا يستأصل جذروها، بل ينقلنا من أزمة إلى أخرى، ويهدر طاقتنا البشرية والمالية، ليتضح لنا بمرور الوقت أن الدواء في واد، والداء في واد آخر.

إن الانتشار السريع لـ(داعش) في العراق، دليل قاطع على أن وضع العراق متأزم قبل ظهوره. لكن السؤال المطروح هنا هو: أين تكمن الأزمة الحقيقية؟ هل هي في (الخارج)، أم في (الداخل)؟ هل هي في الأشخاص والهيئات، أم في التفكير والمناهج؟ الجواب هو: أن الأزمة الحقيقية في الداخل، وليس في الخارج، وفي التفكير والمناهج، وليس في الأشخاص والأحزاب. لقد جربنا الحياة في ظل الحزب الواحد، والقائد الواحد، ومن ثم في ظل التعددية الحزبية، والتداول (الاضطراري) للسلطة، فلم يتغير شيء من واقع حياتنا، بل عانينا الكثير والكثير..

يروى أن أحد المستشرقين زار منطقة الشرق الأوسط، وقال جملة مفادها أن: "هذه المنطقة تحتاج إلى زلزال ضخم، وبدرجة عالية، بصورة يغرق فيها كل البشر، ومن ثم يولد فيها إنسان جديد، بتفكير جديد". ولكنني أدعو الله (عز وجل) أن يكرمنا نحن، بزلزال ضخم، وبدرجة عالية، لكن في تفكيرنا ورؤانا، وفي مسار تفكيرنا، فالتغيير يبدأ من داخلنا، وبالتالي أزمتنا تكمن في داخلنا، وعلينا إجراء عملية جراحية لطرق تفكيرنا، حتى نصل إلى تغيير إيجابي مقبول.. تغيير مبني على أساس احترام الإنسان وكرامته!❒



أخبار وتقارير

أخبار

متابعة وإعداد: المحرر السياسي



✍ * وجه الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني (محمد فرج)، يوم الجمعة الموافق ٢٠١٥/٥/١٥، رسالة تهنئة إلى الشعب الكوردي المسلم، وكافة مسلمي العالم، بذكرى معجزة (الإسراء والمعراج)، راجياً من الله تعالى أن تكون هذه المناسبة نقطة تحول للأمة الإسلامية على طريق إنهاء حالة التخلف والتراجع الحضاري التي تعيشها. وقال سيادته بهذه المناسبة: إن معجزة الإسراء والمعراج مدرسة عظيمة لمعرفة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، ومكانته، والأذى الذي تعرض له، وهي بشرى لكل أتباعه بأن الله تعالى ناصر المظلومين. وعبر الأمين العام عن أمله، في هذه المناسبة المباركة، بأن ينتقل إقليم كوردستان، والعراق، إلى بر الأمان.



* شارك الأمين العام، يوم الاثنين الموافق ٢٠١٥/٦/١٨، في اجتماع رئاسة إقليم كوردستان، مع رؤساء وقيادات القوى والأحزاب السياسية الرئيسة في الإقليم، بمنتجع صلاح الدين/ أربيل. وعقد الاجتماع بإشرف (مسعود بارزاني)، رئيس إقليم كوردستان، و(كوسرت رسول علي)، نائب رئيس إقليم كوردستان، لبحث زيارة رئيس الإقليم إلى أمريكا وأوروبا، ومناقشة مسألة تحرير الموصل من تنظيم (داعش)، ومشاركة البيشمركة في عملية التحرير، إضافة إلى بحث العلاقات بين إقليم كوردستان وبغداد. كما شارك سيادته يوم الأربعاء ٢٠١٥/٦/١٧، في اجتماع رئاسة الحكومة مع ممثلي الأحزاب الكوردستانية، لبحث عدة مسائل كوردستانية وعراقية راهنة.

* وجه الأمين العام، يوم الاثنين الموافق ٢٠١٥/٦/١، رسالة تهنئة إلى أطفال كوردستان والعالم بمناسبة يوم الطفولة العالمي، الذي يوافق الأول من حزيران من كل عام. وقال الأستاذ (محمد فرج): أتوجه بالتهاني إلى أطفال العالم بعامة، وأطفال كوردستان، ومنهم أطفال شهداء البيشمركة، الذين ضحوا بالغالي والنفيس لحماية أرض كوردستان. وقال الأمين العام في رسالته: إن أطفالنا يحتفون بيوم برائتهم، يوم الطفولة، وإقليم كوردستان والعالم يمر بأدق وأصعب



مراحله. وأكـد: إن يـوم الطفولـة يقربنـا إلى أصل وحقيقة الإنسانية. وشدد بالقول: علينا الاهتمام اللائق بالأطفال، وتأمين مسـتقبلهم، قبل أن يأتي يوم يوجه فيـه الأطفـال عتـابهم للكبار.

* وصـل الأمـين العـام للاتحـاد الإسـلامي الكوردسـتاني (محمـد فـرج)، يـوم الثلاثـاء الموافق ٢٠١٥/٦/٢، إلى مدينة (كركوك)، في زيارة تفقدية لتنظيمـات الحـزب، واللقـاء بشخصيات سياسـية واجتماعيـة، ومسـؤولي المدينة. وأجرى سيادة الأمين العام، مع الوفد المرافق له، سلسلة زيارات تفقدية لتنظيمـات ومؤسسات يككرتوو في المدينة، شملت المركز السادس بفروعه ومناطقـه التنظيميـة، حيـث اجتمع بالأخوة والأخـوات أعضـاء وكـوادر الحـزب، بالإضـافة إلى لقـاء العـاملين في المؤسسـات الإعلاميـة للحـزب. وأشـاد في كلمات ألقاها خلال الاجتماعات المتواصـلة، بالجهود الجبارة التي يبذلها الأخوة والأخـوات في تدعيم مسيرة يككرتوو الإصلاحية، حاثـاً إيـاهم علـى التـآزر والتواصـل الإيمـاني، ومواصلة العمل الدؤوب.

* اجتمـع سـيادة الأمـين العـام للاتحـاد الإسلامي الكوردسـتاني (محمـد فـرج)، يـوم الخميس الموافق ٢٠١٥/٦/٤، بحضور الهيئـة العاملـة للمكتـب السياسـي، بأعضـاء كتلـة يككرتوو في برلمان كوردستان.

وفي بداية الاجتماع، أشـاد سـيادته بجهـود أعضاء كتلة يككرتـو في برلمـان كوردسـتان،



وتباحث معهم حول مجمل الأوضاع السياسية الكوردستانية، والإقليمية، والعلاقات بين أربيل وبغداد. وبحث سيادته مع وفد كتلة يككرتوو أيضاً (قانون الاقتراض)، الذي مرره البرلمان، والذي يسمح للحكومة باقتراض الأموال من مصادر مالية أجنبية، ولقي هذا القانون اعتراضاً من الكتل الإسلامية في برلمان كوردستان.

* شارك الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني (محمد فرج)، يوم الخميس الموافق ٢٠١٥/٦/١١ في مراسم مباشرة محافظ حلبجة مهام منصبه بشكل رسمي، في محافظة حلبجة الشهيدة. وشارك سيادته على رأس وفد رفيع من الاتحاد الإسلامي الكوردستاني، في الاحتفال الذي نظم بمناسبة تسلم محافظ حلبجة منصبه كأول محافظ للمحافظة الجديدة، بعد استحداثها مؤخراً، وسط حضور رسمي وشعبي.

* هذا وزار سيادته على رأس وفد رفيع من الحزب، يوم الثلاثاء الموافق ٢٠١٥/٦/١٦، (الجماعة الإسلامية الكوردستانية)، في أربيل، واستقبل والوفد المرافق له، بحفاوة بالغة، من قبل أمير الجماعة الإسلامية (الشيخ علي بابير)، وعدد من قياديي الجماعة. وفي مستهل اللقاء وجه سيادة الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكوردستاني، تهانيه إلى أمير وقيادات الجماعة الإسلامية، بمناسبة نجاح المؤتمر العام الثالث للجماعة، معرباً عن أمله في أن تصبح توصيات ومقررات المؤتمر عوامل تقدم وتطوير للجماعة الإسلامية، على كافة المستويات. ومن جانبه، أعرب أمير الجماعة الإسلامية (الشيخ علي بابير) عن شكره لسيادة الأمين العام للاتحاد الإسلامي، والوفد المرافق، على الزيارة. وبعدها تناول الجانبان العديد من المسائل الكوردستانية والعراقية والإقليمية، وتطابقت رؤى الجانبين حيال العديد من المتغيرات السياسية التي تشهدها المنطقة والعالم.

* ووجه سيادة الأمين العام (محمد فرج)، يوم الثلاثاء الموافق ٢٠١٥/٦/١٦، برقية تهنئة إلى (قناة سبيدة الفضائية)، بمناسبة الذكرى السنوية السابعة لتأسيس القناة. وعبر سيادته عن أمله بأن تكون القناة، ومنتسبوها، في مستوى عال من المسؤولية، كما هو عهدهم، وأن يرفدوا أكثر الروح الإسلامية الإصلاحية التي تتسم بها القناة، مشدداً على ضرورة الارتقاء في تدعيم القضية الوطنية والقومية، وأن تكون عاملاً لتلاحم مجتمعي وتعايش مشترك، إلى جانب جعل القناة منبراً حاضراً لإيصال صوت الإسلام الوسطي والاعتدالي. وختم سيادة الأمين العام برقيته، بتجديد التهاني والتبريكات، داعياً منتسبي (قناة سبيدة) إلى مواصلة الدرب والمسيرة، إرضاء لله تعالى، وتحقيقاً لمصلحة الناس.

* وجه الأمين العام للاتحاد الإسلامي الكورستاني، يوم الخميس الموافق ٢٠١٥/٦/١٨، تهانيه إلى الأمتين الكوردية والإسلامية، بمناسبة حلول شهر الله الفضيل (رمضان). وقال سيادة (محمد فرج)، في رسالة وجهها بالمناسبة: إن صيام شهر رمضان من أعظم العبادات التي تقرب المسلم إلى الله تعالى، سائلاً المولى القدير أن يتقبل من الجميع خالص الأعمال والطاعات. وتضرع سيادته للباري (عز وجل) أن يمن على مسلمي كوردستان، والعراق، والعالم، بالأمن والأمان والتزام الأوامر وتجنب النواهي، لما فيه خير الدنيا والآخرة. كما وآمل سيادة أمين عام الاتحاد الإسلامي الكوردستاني أن يكون شهر رمضان فاتحة خير لمواطني كوردستان، مذكراً إياهم بوجوب جعل الشهر الفضيل محطة لتعزيز السلم الاجتماعي، وتنمية وتطوير المكتسبات المتحققة لإقليم كوردستان❐

مؤتمر

دور العلماء والمساجد في تثبيت السلام ومواجهة الإرهاب والتطرف



تقرير: الحوار

✍ عقد في السليمانية (يوم الخميس ٢٠١٥/٦/١٠) مؤتمر لعلماء ودعاة كوردستان، تحت شعار: (دور العلماء والمساجد في تثبيت السلام ومواجهة الإرهاب والتطرف)، هدفه التذكير بجهود العلماء، ودور المساجد في ترسيخ السلام والاستقرار المجتمعي، والوقوف بوجه الفكر المتطرف، ومواجهة الإرهاب الذي يهدد إقليم كوردستان.

استغرق المؤتمر يوما واحدا، ونظمه (مكتب العلماء للاتحاد الإسلامي الكوردستاني)، وشارك فيه (اتحاد علماء الدين الإسلامي في

كوردستان)، إلى جانب ٣٠٠ شخصية من العلماء والدعاة من جميع مدن إقليم كوردستان، بالإضافة إلى ممثلين عن الحكومة المحلية لمحافظة السليمانية.



وفي بداية افتتاح المؤتمر ألقيت عدة كلمات، كان أولها كلمة (المؤتمر)، حيث تم فيها توجيه الشكر للمشاركين، وبيان الهدف من تنظيم المؤتمر، وأعقبها كلمة (محافظ السليمانية - آسو فريدون)، ثمن فيها دور الاتحاد الإسلامي، وعلمائه، في توحيد الصفوف لمواجهة الإرهاب، وتبعها كلمة (اتحاد علماء الدين الإسلامي في كوردستان)، استعرضت فيها أهمية هذه المؤتمرات في التصدي لظاهرة التطرف الديني، والرد على كل ما يستدل به الإرهابيون في أعمالهم الشنيعة.

وقدمت في المؤتمر خمسة بحوث فقهية وأوراق علمية، كانت عناوينها كالتالي:-

- البحث الأول: (خطاب العلماء، والموازنة بين العقل والعاطفة)، قدمه: الدكتور (عثمان حلبجيي)



- البحث الثاني: (دور العلماء والمساجد في تثبيت السلام، ومواجهة الإرهاب والتطرف)، قدمه: الشيخ



(أبو بكر البنجويني)

- البحث الثالث: (الانفعال والحماسة غير المتزنة في خطب العلماء)، قدمه: الشيخ (محمد جيمني)

- البحث الرابع: (فن الخطابة)، قدمه: الدكتور (عرفان رشيد).

- البحث الخامس: (خطب العلماء والأحاديث الضعيفة)، قدمه: الدكتور (محمد حسين البنجويني).

المؤتمر حفل بالمناقشات والطروحات البناءة والثرة، واختتم فعالياته بإصدار بلاغ أكد فيه على أن الفكر المتطرف لا يمت بأية صلة للإسلام، وأن الإسلام بريء من كل الأعمال الإجرامية التي يقوم بها المتطرفون، مبينا جهود علماء الدين والأئمة والخطباء في مواجهة هذا الفكر، وتصحيح المفاهيم المغلوطة، وتوعية أفراد المجتمع بمخاطر الأفكار المتطرفة، ومشددا على ضرورة توجيه الشباب المسلم إلى عدم الانخداع بمثل هذه الدعوات التي يطلقها هؤلاء المتطرفون، الذين لا يعرفون عن مقاصد دينهم شيئا.

وهذا المؤتمر هو امتداد لمؤتمرات وندوات عدة نظمها (الاتحاد الإسلامي الكوردستاني) في عموم إقليم كوردستان، للتعريف بمخاطر التطرف الديني، والتحذير من تداعياته المدمرة على المجتمع، خاصة بعد بروز (تنظيم داعش)، الذي يشن عدوانا سافرا على كوردستان، منذ ما يقارب العام ❐

تقرير

مؤتمر بإسبانيا حول الإعجاز العلمي في القرآن والسنة



تقرير: الحوار

✍ عقد بالعاصمة الإسبانية (مدريد) المؤتمر العالمي الحادي عشر لـ(الإعجاز العلمي في القرآن والسنة)، بمشاركة فضيلة الأستاذ الدكتور (علي القره داغي)، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ولفيف من العلماء والدعاة من مختلف أقطار العالم الاسلامي.

المؤتمر نظمه (المركز الثقافي الإسلامي) باسبانيا، وعقد في الفترة من (١٨-٢٠ شعبان ١٤٣٦هـ) الموافق لـ(٥ إلى ٧ حزيران ٢٠١٥م)، حيث تناول أبحاثاً في مجالات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وشملت المحاور التالية:

١- الإعجاز التشريعي واللغوي.
٢- الإعجاز الطبي وعلوم الحياة.
٣- الفلك والفضاء.
٤- علوم الأرض والبحار.
٥- الإعجاز في العلوم الإنسانية.

وقدم فضيلة الشيخ الدكتور (علي القره داغي)، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ونائب رئيس المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث، بحثاً بعنوان (الإعجاز الاقتصادي في القرآن الكريم)، قال فيه: "أمام فشل النظامين الدوليين - المعروفين في العالم -، نجد أن النظام الاقتصادي الإسلامي قد تفادى كل هذه العيوب الجوهرية



والعمليــة. وأعتقــد أن الصــفة المناســبة، لتوصيف هذا النظـام، هـي صـفة (الشـفاء)، الذي يدل على أن علاجه منضـبط متـوازن، ومتواز، لا تترتـب عليـه آثـار جانبيـة. علـى عكس (العلاج)، الذي قد تترتب عليه بعـض الآثار الجانبية، التي تظهر مخاطرها فيمـا بعـد، وقد تكـون أكثـر ضـرراً وخطـراً مـن أصـل المرض السابق. وهذا ما حدث فعلاً، من قبل، حيث إن الرأسمالية الحرة، حينما طغت، ترتب عليها رد فعل عنيف أكثر ضرراً، وهو الفكر الشيوعي، ونظامـه الاقتصـادي، الـذي طبـق على أشلاء الدكتاتورية الظالمة، وهكذا".

وأضاف الشـيخ (القـره داغـي)، في بحثـه: كتب (موريس آلي)، الاقتصـادي الفرنسـي، الحائز على جائزة نوبـل في الاقتصـاد، كتابـاً بعنوان: (الشروط النقدية لاقتصاد الأسواق: من دروس الأمس إلى إصلاحات الغد)، ذكر فيه شرطين من أجل إعادة التوازن للأسـواق والاقتصــاد، وهمــا: الشـــرط الأول: أن يكـــون معـــدل الضــريبة في حــدود دنيا لا تتجاوز ٢٪. الشـرط الثـاني: أن يكـون معـدل سـعر الفائـــدة في حـــدود الصفر (أي بلا ربا).

وهذا ما يتطـابق وينسـجم تمامـاً مـع مبـادئ الاقتصاد الإسلامي. وكان (الفاتيكان)، وإزاء الأزمـة الاقتصـادية العارمـة في الغـرب، قـد أعرب عن اعتقـاده، بـأن الغـرب بحاجـة إلى إرجـاع القـيم الأخلاقيـة إلى الاقتصـاد، وأن الاقتصاد الإسـلامي قـادر علـى المسـاهمة في إعادة تشكيل قواعـد النظـام المـالي الغربـي.

والخلاصــة: إن الهــدف الأسمــى للاقتصــاد الإســلامي، مــن خــلال نصــوص الشــريعة، ومقاصدها، هو الوصـول إلى اقتصـاد متـزن، متــوازن، مــوزون، حيــث يقــول تعــالى: ﴿وَالأَرْضَ مَـدَدْنَاهَا، وَأَلْقَيْنَـا فِيهَـا رَوَاسِـيَ، وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُـلِّ شَـيْءٍ مَّـوْزُون. وَجَعَلْنَـا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ، وَمَن لَّسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ. وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ، وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُوم. وَأَرْسَـلْنَا الرِّيَـاحَ لَـوَاقِحَ فَأَنزَلْنَـا مِـنَ السَّـمَاء مَـاء فَأَسْـقَيْنَاكُمُوهُ، وَمَـا أَنـتُمْ لَـهُ بِخَازِنِينَ﴾ ❑

آخر الكلام

احترس من الإعلام!



محمد واني

✍ لا شك أن عصرنا عصر الإعلام بامتياز، بفضله تداخل الزمن، وتقاربت المسافات، وأصبح العالم قرية واحدة، بل بيتاً واحداً، لا شيء يخفى على عيونه المراقبة، النافذة إلى أعماق الأشياء، وتفاصيلها الدقيقة، سواء في الكون الواسع، أو في داخل الإنسان، فهو المتابع الأمين لكل شاردة وواردة تصدر عنه، حتى تقاسيم وجهه، حزنه وفرحه، بكائه وضحكته، قوته وضعفه، وشجاعته وجبنه، كل شيء أصبح مكشوفا أمام وسائله الخارقة، كأنه كتاب مفتوح، يكفي أن تضغط على زر صغير، حتى يظهر لك الحقائق الغائبة كلها بومضة عين، وتطلع على صدق الصادقين، وكذب الدجالين، وفساد المفسدين، الكل يظهر على جوهره وحقيقته..كل شيء جاهز و(مقشر مثل اللوز)، وما عليك سوى أن تمرر أصبعك الصغير على الجهاز، لينقلك إلى عالم الحقائق والاكتشافات! الأخبار المصورة تأتيك طازجة، وحية، من موقع الحدث مباشرة، وعبر الأثير، كما هي وبدون تعليق، أو رتوش، لأن الصورة واضحة، ولا تحتاج إلى تفسير.. فما كنت تقرأه بالأمس في الصحف والجرائد، وتنتظر لحين طبعها، لتستشف منه العلوم والمعارف والمعلومات اليومية، تحصل عليه اليوم في المواقع الألكترونية، أو الشبكات الإعلامية، أو قنوات التواصل الاجتماعي: (الفيسبوك)، و(التويتر)، أو شبكات (آرابز)، و(ماي سبايس)، وأنت جالس في بيتك..

فإذا كان الزعيم المفدى، والقائد الضرورة، أو المسؤول اللص، يستغفل شعبه، ويسرقه، ويخدعه بشعارات إسلامية، وعروبية، و(كوردية)، وعبر اتفاقات وتحالفات خارجية مشبوهة، أو انقلابات دموية، ليحقق مآربه الخاصة، ومصالحه الحزبية، والشخصية، المريضة، ويمارس التضليل الإعلامي. فإن عليه، منذ الآن، أن يحسب حساباً دقيقاً لكل خطوة يخطوها، ويراقب كل حركة، أو كلمة، أو تصريح يدلي به، لأنه مرصود ومراقب بالصوت والصورة، من قبل ملايين الملايين من الناس في العالم، بفضل تقنيات الإعلام المعاصر.. عليه أن يتحرى الصدق والأمانة مع شعبه، قبل أن ينشر غسيله القذر على الأثير، وتكون فضيحته بـ(جلاجل)!!❐